Politik ohne innere Veränderung der an ihr Beteiligten ist Manipulation von Eliten.

Rudi Dutschke

zeitschrift für linke theorie & debatte
nummer 03 2002 preis euro 4.80
grundrisse

Inhaltsverzeichnis

Die offenen Redaktionstreffen der **grundrisse** finden jeden 2. und 4. Montag im Monat im “Cafe Kafka”, 1060 Wien, Capistrangasse 8, ab 19 Uhr, statt. Interessierte LeserInnen sind herzlich eingeladen.

Ein Abo kostet für 4 Nummern Euro 18,-. Bestellungen bitte entweder an grundrisse@gmx.net oder an K. Reitter, Antonigasse 100/8, A - 1180 Wien

Bankverbindungen:
Österreich: (K. Reitter), BAWAG Konto Nr. 03010 324 172, Bankleitzahl 14000.
Deutschland: (K. Reitter), Deutsche Bank 24, Konto Nr. 5057 120,
Bankleitzahl 100 700 24

Impressum:
Medieninhaberin: Partei “grundrisse” Antonigasse 100/8, 1180 Wien
Herausgeberin: Redaktion “grundrisse” (Martin Birkner, Bernhard Dorfer, Robert Foltin, Marcus Gassner, Klaus Kindler, Franz Naetar, Karl Reitter), A-1180 Wien, Antonigasse 100/8.
MitarbeiterInnen dieser Nummer: Alice Pechriggl, Takashi Shimazaki, Thomas König, Haimo Pergmann, Michael Heinrich
Graphikkonzept: Harald Mahrer
Erscheinungsort: Wien; Herstellerin: Sabrina Melzer GesmbH, 1200 Wien, Handelskai 94 - 96
Offenlegung: Die Partei „grundrisse” ist zu 100% Eigentümerin der Zeitschrift grundrisse.
Grundlegende Richtung: Förderung gesellschaftskritischer Diskussionen und Debatten.

Editorial

Liebe Leserinnen, liebe Leser!

Nach und nach gelingt es uns, das Konzept der **grundrisse** zu realisieren. Um ein „offenes Forum für Diskussion und Debatte gesellschaftlich relevanter Fragen“ darzustellen, wollten wir von Anfang an die Herausgabe der Zeitschrift durch die Organisation von Diskussionsveranstaltungen und Seminaren ergänzen. Der erste Schritt dazu stellte ein zweitägiges Seminar zum Thema „Empire“ dar, welches am 6. und 7. Juni 2002 in Wien stattfand. Im Anschluss an dieses Editorial findet ihr einen ausführlichen Bericht dazu. Ebenfalls nicht verschwiegen werden soll das glanzvolle grundrisse-Donauinselfest Ende Juli. Wer dieses Mega-Event heuer versäumt hat, kann den nächsten Termin schon jetzt im Kalender für 2003 eintragen: der letzte Freitag im Juli (sofern das Hochwasser die Donauinsel nicht entgültig abträgt).

Wenn ihr an regelmässigen Informationen über unsere Aktivitäten interessiert seid, schickt einfach eine kurze Nachricht an **grundrisse@gmx.net** und ihr bekommt unsere seltenen Mail-Aussendungen. Ebenfalls empfiehlt es sich, öfters einen Blick auf unsere Website **www.grundrisse.net** zu werfen. Dort finden sich die älteren Ausgaben online sowie Ankündigungen und Nachlesen zu grundrisse-Veranstaltungen. Wir wollen an dieser Stelle auch festhalten, dass wir selbstverständlich ein großes Interesse daran haben, Veranstaltungen gemeinsam mit anderen Gruppen und Redaktionen durchzuführen. Einige Themen für gemeinsame Diskussionen wurden bereits innerhalb der Redaktion andiskutiert, doch derzeit sind diese Vorschläge noch zu unausgereift, um sie öffentlich vorzulegen. Gut Ding braucht Weile.

Leider ist es uns noch immer nicht gelungen, die rein männliche Zusammensetzung der Kernredaktion zu überwinden. Ständiges Klagen wird diesen Zustand nicht ändern, wir werden uns dazu in den nächsten Wochen einiges zu überlegen haben. Sehr erfreulich hingegen entwickelt sich die AutorInnenschaft der vorliegenden Nummer. Geographisch spannt sich der Bogen von Berlin (Michael Heinrich) über Klagenfurt (Alice Pechriggl) bis nach Tokio (Takashi Shimazaki); und für die Nummer 4_2002 liegt bereits ein Artikel von Stefan Gandler (Mexiko) vor, der leider aus Platzgründen in dieser Ausgabe noch nicht veröffentlicht werden konnte. Unsere Bemühungen, auch AutorInnen von außerhalb des deutschen Sprachraumes für die **grundrisse** zu gewinnen, sehen wir als einen auch in Zukunft verfolgenswerten Ansatz, nicht zuletzt aufgrund der Selbstbezogenheit der deutschsprachigen Linken.

Da wir bereits die nächste Nummer angesprochen haben: neben dem erwähnten Artikel von Stefan Gandler, der sich besonders mit der Philosophie von Bolivar Echeverría beschäftigt, findet ihr den zweiten Teil des Artikels zu 1968 und die versprochene Fortsetzung der feministischen Marxkritik von Knittler/Birkner. Als Schwerpunkt ist das Thema „Staat“ geplant.

Und was erwartet euch in dieser Ausgabe? Karl Reitter versucht in seinem umfangreichen Artikel zur 68er Bewegung nicht die - leider oft üblichen - interpretativen Schnellschüsse abzufeuern, sondern in einer Art Kaleidoskop die ganze Breite und Differenziertheit dieser Bewegung aufzuzeigen. Immerhin handelt es sich bei der 68er Bewegung um die wichtigste revolutionäre oder revoltierende - schon an dieser Bezeichnung scheiden sich die Geister - Welle nach 1945 in den westlichen Metropolen. Die Thematik des Beitrags von Alice Pechriggl ist nicht minder bedeutend: In Ihrer Einleitung zu dem von ihr übersetzten Buch von Pierre Vidal-Naquet „Die Schlächter der Erinnerung“ zeigt sie paradigmatisch eine Möglichkeit auf, sich mit der bedrückenden und emotionalisierenden Thematik der Leugnung des Holocaust auseinanderzusetzen, ohne in Depression oder Kurzschlüssigkeit zu verfallen. Michael Heinrich setzt sich in seinem Betrag akribisch mit der in der Nr. 1 der **grundrisse** veröffentlichten Kritik von Martin Birkner auseinander. Takashi Shimazaki gibt uns einen Einblick in die Debatten japanischer MarxistInnen und weist auf die Notwendigkeit einer marxistischen Ökologie hin - ein wohl nicht unaktuelles Thema. Haimo Perkmann erinnert uns an die Aktualität der frühen politischen Philosophie Merleau-Pontys, der schon in den 40er-Jahren hypothetisch die Konsequenzen des Zusammenbruchs des so genannten realen Sozialismus für die Geschichtsphilosophie vorweggenommen hat. Der Beitrag von Franz Naetar kann als Konkretisierung der „Empire“ Diskussion verstanden werden. Detailreich und aus eigener Erfahrung heraus diskutiert der Autor die Entwicklungstendenzen der EDV-Industrie im

Spannungsfeld von - scheiternder - bürokratischer Regelung und spontaner Kreativität der Multitude.

Wer direkt mit einer bestimmten Autorin, einem bestimmten Autor Kontakt aufnehmen, Anfragen oder Kritik formulieren möchte, ist herzlich dazu eingeladen. Aus layout-technischen Gründen findet ihr die e-mail-Adressen diesmal auf der vorletzten Umschlagseite, in Zukunft stehen sie direkt unter den Artikeln. Anregende Lektüre & Diskussion wünscht

die grundrisse-Redaktion

PS: Das mit den Abos brauchen wir ohnedies nicht zu wiederholen, oder?

„Empire" in Wien
Bericht vom grundrisse - Seminar

Die im Kreis der Redaktion der „grundrisse" mit der Auseinandersetzung um Foltins Artikel für die Nummer 2 begonnene Diskussion um das Buch „Empire" von Negri/Hardts fand am 6. und 7. Juni ihre Fortsetzung und Vertiefung. Das sich an zwei Tagen über insgesamt 11 Stunden erstreckende Seminar bot genügend Zeit für gründliche Erörterungen. Ein spezieller Dank geht an den Verein „Kunst.Marke.Ideal.", der uns die für diese Gelegenheit sehr passenden und angenehmen Räumlichkeiten kostenlos zur Verfügung stellte. So wie es eine der stärksten Seiten des Buches ist, eine Fülle verschiedenster (Denk-)Traditionen unter dem Gesichtspunkt einer Revolution auf der Höhe der Zeit zu bündeln, sollte auch unsere Veranstaltung weitere Kreise ziehen, verschiedene kollektive und private Aneignungsprozesse produktiv konfrontieren.

Am ersten Seminartag folgten auf eine Darstellung des Aufbaus des Textes und der in „Empire" angesprochenen Themen Informationen zu dessen praktisch-theoretischer „Vorgeschichte" im italienischen Operaismus. Daran schlossen sich zwei ausführliche Referate von eher grundsätzlich kritischen Standpunkten an. Die eher summarisch gehaltene Kritik von Auinger („Gegen-Standpunkt") zielte vor allem auf die sehr „optimistische" Sichtweise von Negri/Hardt, beispielsweise Wissen/Kreativität, die Netzwerke der immateriellen ArbeiterInnen neutral aufzufassen beziehungsweise eigentlich schon als Substrat des Kommunismus, wenn es denn gelänge, die dem „äußerliche" Hülle des Kapitalismus/Empire abzustreifen. Er vermeinte, in diesen Sichtweisen der Autoren und in der breiten Rezeption ihres Buches eine Sehnsucht breiter Teile der radikalen Linken ausmachen zu können, sich mit den real gegebenen Verhältnissen zu versöhnen.

Grabner gestand dem Text durchaus zu, viele richtige Beobachtungen zu transportieren, meinte jedoch, dass diese in ihrem Stellenwert und in ihren Auswirkungen von den Autoren weit überzeichnet würden. Besonders hob er in diesem Zusammenhang die Bedeutung hervor, den die Autoren der immateriellen Arbeit einräumen, um daraus unter anderem die Überholtheit von an traditioneller Klassenanalytik orientierten Politikkonzepten herzuleiten, und die revolutionären Potenzen, die Negri/Hardt den weltweiten Immigrationsbewegungen zuschreiben. Und schließlich bleibe auch die Zusammenstellung dreier wesentlicher Forderungen (Weltbürgerschaft, Grundsicherung, Wiederaneignung der Produktionsmittel) weit hinter den Anforderungen zurück, die an eine Programmatik auf der Höhe der Zeit zu stellen wären.

Nachdem so am ersten Tag eine Reihe von möglichen Fragen an den Text kurz angerissen und aufgemacht worden sind, setzten wir uns am zweiten Tag vertiefend mit den Themenkreisen neue Arbeitsverhältnisse, Empire, NGOs und philosophische Grundlagen auseinander.

In der Diskussion um die neuen Arbeitsverhältnisse ging es nicht so sehr um deren Verbreitungsgrad (hiezu wird im gewerkschaftlichen Bereich empirisches Material zusammengestellt) sondern um ein eingehenderes Begreifen der Prozesse im Übergang zum Postfordismus.

Angesprochen wurde, dass sich Produktionswissen wieder verstärkt der unmittelbaren Kapitalverfügbarkeit entzieht, mit welchen produktionsorganisatorischen Maßnahmen versucht wird, diesen „Autonomiegewinn“ der Dienstnehmer in den Griff zu bekommen, und wie das - jedenfalls bislang - zum Scheitern verurteilt war. Wie solche Vorgänge als konstituierende Elemente einer anderen Vergesellschaftung wirksam werden könnten, war naturgemäß weit schwieriger zu klären. So blieb zum Beispiel die Frage offen, wie weit und in welcher Form auf Repräsentation beruhenden „Parallelstrukturen“ (= zusätzlich zu den ohnehin vorhandenen Netzwerken des Alltagslebens) wie Gewerkschaften und Parteien eine progressive Wirkung zukommen könnte, und welche Haltung daher zu ihrem überall festzustellenden sinkenden Einfluss eingenommen werden sollte.

Dass das Illusionäre an der auf den industriellen Massenarbeiter fokussierenden traditionellen Strategie inzwischen mehr als deutlich zutage liegt, und ihr im Übrigen auch von der faktischen Verfasstheit der kapitalistischen Produktion her mehr und mehr der Boden entzogen wird, macht die Notwendigkeit der Beantwortung dieser und verwandter Fragen nur um so dringlicher.

Im nächsten Abschnitt des Seminars wurden die semantisch und faktisch nicht genau zu verortenden Akteure einer puren, von Negri/Hardt selbstverständlich undialektisch aufgefassten Negativität - Empire und NGOs - einer Hinterfragung aus zahlreichen Perspektiven unterzogen. Es wurde darauf hingewiesen, dass die Frage der NGOs in den „Tausend Plateaus“ (Deleuze/Guattari) um einiges differenzierter ausgearbeitet sei.

Zur von Negri/Hardt als Gegensatz zu einer mit traditionellem Kolonialismus unabdingbar verknüpft verstandenen Imperialismustheorie konzipierten Empire-These wurde die Möglichkeit herausgearbeitet, den gegenwärtigen Stand der Globalisierung auch als ein bestimmtes Stadium der Imperialismusentwicklung zu verstehen. (Es muss ja nicht gleich wieder das letzte sein, so sehr das auch zu wünschen wäre!) Bezweifelt wurde auch, dass die propagandistische Darstellung der Interventionen des Empire in jüngerer Zeit („Polizeiaktionen zur Wahrung der Menschenrechte“) umstandslos für bare Münze genommen werden kann, wie Negri/Hardt dies tun. Und schließlich fand sich auch noch im Buch ein Beleg dafür, dass selbst die Autoren von „Empire“ den NGOs dort, wo sie sich für unmittelbare Belange des Lebens und Überlebens einsetzen, eine gewisse positive Bedeutung nicht absprechen und also selbst innerhalb dieser pauschalen Begrifflichkeit differenzieren.

Zum Abschluss des Seminars wurden philosophische Grundlagen von „Empire“ thematisiert. Im Buch gibt es eine Reihe von eher dekorativen philosophischen Bezügen und Parallelaussagen, beispielsweise Nietzsches. Eine darüber hinaus gehende prägende Bedeutung kommt jedoch der Philosophie Spinozas zu. Reitter, der einige Grundzüge der Philosophie dieses Denkers vorstellte (Einheitlichkeit der Substanz, kein Dualismus, ein größeres Betätigungsfeld der Körper führt zu einer Weiterentwicklung des Denkens und umgekehrt, positive Affekte und adäquates Denken bedingen eine wachsende Qualität des Lebens), meint sogar, „Empire“ als eine spinozistische Sicht auf den gegenwärtigen Kapitalismus charakterisieren zu können, in der allerdings auch die Verdienste der Marxschen Wertkritik keine ausreichende Berücksichtigung finden. Dialektik allgemein (und nicht nur die Hegels) gehört den Autoren zufolge ausschließlich der Sphäre von Staat und Kapital an, während Multitude und Emanzipation nur im Bereich der Immanenz und Unmittelbarkeit anzusiedeln sind. Eine solche entschieden antihegelianische Auffassung hatte ihre Vorläufer in der strukturalistischen Reformulierung der Marxschen Theorie (Althusser et al.).

Für ein Manifest, als das das Buch von vielen gekennzeichnet wird, ist es möglicherweise ein wenig lang geraten. Es ist jedoch auch nicht ganz leicht, „nach so vielen Siegen des Kapitalismus, nach so vielen desillusionierten sozialistischen Hoffnungen“ eine optimistische Sicht der erlebten Gegenwart zu entwickeln und deren materielle Fundamente aufzudecken. So sehr man die Skepsis der Autoren gegen jedwede Exekutoren des Weltgeistes oder internationale Kommandohöhen der Revolution teilen mag, spricht doch nichts gegen eine schärfere Ausarbeitung der Begrifflichkeit - mit dem Buch lassen sich in einer Reihe von Fragen bestimmte gängige Auffassungen aber auch das Gegenteil „belegen“ - und eine Stärkung der analytischen Stringenz.

Diese Aufgabe stellt sich natürlich auch noch nach dem Seminar der „grundrisse“. Auf alle Fälle war es jedoch ein wichtiger Beitrag zur Etablierung einer produktiveren und zumindest der derzeitigen Verfasstheit der Linken adäquateren Veranstaltungskultur jenseits podialer Schlagabtäusche mit Stichwortgebern aus dem Publikum oder gar der Positionsselbstbeweihräucherungshochämter unseliger Tradition.

die grundrisse - Redaktion

Karl Reitter
Die 68er Bewegung - Versuch einer Darstellung ~ Teil 1

Es gibt geschichtliche Ereignisse, die keine Theorie vorhersehen kann. Marx ging davon aus, daß die Revolution zuerst in den fortgeschrittensten Ländern losbrechen würde. Die Machtergreifung der Bolschewiki jedoch erforderte massive theoretische Anstrengungen, neue Überlegungen und neue Konzeptionen von Revolution. Die Debatte, wie denn dieses historische Ereignis, und das daraus hervorgehende Regime einzuschätzen sei, ist bis heute mit gutem Grund nicht beendet. Ähnlich stellte die 68er Revolte alle Vorstellungen und Vermutungen über revolutionäre Prozesse aller Schattierungen des Nachkriegsmarxismus auf den Kopf. Nur: Die 68er Bewegung konnte in keinem Land die kapitalistische Herrschaft umstürzen. Noch vor wenigen Jahren konnte zwischen der Russischen Revolution und der 68er Bewegung mit großer Geste ein fundamentaler Unterschied verkündet werden: geschichtsmächtige Tat hier, Fußnote der Geschichte da. Nun, auch diese Bewertung ist inzwischen Geschichte. Aber vielleicht bewirkt auch das letztliche Scheitern der Russischen Revolution, daß manche vom all zu starren Dogma „Weltgeschichte ist Weltgericht“ abzurücken und unvoreingenommen die Frage nach Charakter und den Auswirkungen der bedeutendsten und gewaltigsten Rebellion in den westlich-kapitalistischen Ländern stellen.

Interessanterweise ist der Stachel der 68er Bewegung noch immer nicht erloschen. Sie ist kein besonders beliebtes Thema, eher ein Vorfall, der mit ärgerlicher Gebärde entsorgt werden soll. In den bürgerliche Medien bewirkt 68 nur ein Kaleidoskop an Assoziationen - Kommunen, freie Liebe, Drogen, revoltierende StudentInnen - ernsthaftere Untersuchungen, seien sie aus linker oder akademischer Perspektive geschrieben, zerlegen das Phänomen 68er Bewegung oftmals bis zur Unkenntlichkeit in Teilaspekte, in den Mai 68 in Frankreich, die deutsche StudentInnenbewegung, die amerikanische Hippie-Szene usw. Für linke Gruppen und Organisationen, immer auf der Suche nach großen historischen Ereignissen, mit denen sie ihre eigene Identität zu legitimieren suchen, ist 68 wenig ergiebig. Zu flüchtig, unstet und zu vielfältig war dieses Ereignis, um daraus bestätigende Bezüge zu gewinnen. Eher geht es dabei um Überwindung. Aber ich vermute in der zumeist unwirschen Abwehr der 68er Bewegung gegenwärtig mehr als ein bloßes Beharren auf das hier und heute. Es ist mehr, als daß das Bedenken eines geschichtlichen Ereignisses die gegenwärtige Orientierung verwirren und verkomplizieren könnte. Ich meine, daß diese eigentlich gescheiterte Bewegung doch das Verständnis von Emanzipation und Revolte, den Begriff der Revolution so nachhaltig verändert und durch gesellschaftliche Praxis neu definiert hat, daß jene, die hartnäckig hinter dem Stand dieses historischen Ereignisses unverdrossen ihre Politik abspulen, nicht zu unrecht dieses Thema meiden wie der Teufel das Weihwasser. Die 68er Bewegung hat sich nie mit Kleinigkeiten abgegeben. Das war zumindest ihr Anspruch. Ihre Themen waren immer die ganz großen. Das Verhältnis von individueller zu kollektiver Emanzipation, das Verhältnis der revolutionären Veränderungen konkret hier und jetzt im Alltag

zum großen Horizont der Weltrevolution, die Solidarität aller trotz und gerade ob der großen Unterschiede der rebellierenden Subjekte, die Ausweitung der Kritik am Kapitalismus bis tief in das a priori der Technik, Herrschaft und Kultur hinein, die Tiefenwirkungen der kapitalistischen Herrschaft auf Triebe, Wünsche, Sexualität und Wahrnehmungsfähigkeit, das waren die Themen der 68er Bewegung. Die kleinen-Brötchen-BäckerInnen der real existierenden Zivilgesellschaft grinsen angesichts dieses Horizonts und verweisen feixend auf das Scheitern der Bewegung und die Korruption von Personen, die sie in historischer Unkenntnis und selbstverschuldeter Ahnungslosigkeit für Protagonisten der damaligen Ereignisse halten. Ich erlaube mir nun ein wenig Pathos und halte dem uninformierten Gerede[1] „Die RebellInnen von damals sind die KarrieristInnen von heute" folgendes Zitat entgegen: *„Aber täuschen wir uns nicht: Es gibt Gewinnler der Revolte und die Verlierer. (...) Die Zahl dieser Revolteverlierer darf nicht unterschätzt werden, auch wenn sie im öffentlichen Smalltalk nicht vorkommen. Es sind die Besten ihrer Generation; sie haben ihre lebensgeschichtlichen Entscheidungen nicht auf Kosten anderer getroffen - diese faulige, unverbindliche Kompromißhaltung, die die Menschen einsam, sentimental und unglücklich macht..."* (Mosler 1977; 1f) Viele der RebellInnen von 1968 haben ihr Engagement mit ihrer psychischen und physischen Gesundheit, manche sogar mit dem Leben bezahlt; viele blieben auf der Strecke, das sollten wir nicht vergessen.

Äußerliche Merkmale der 68er Bewegung

Es ist schon eigenartig, daß zur Kennzeichnung allein eine Jahreszahl dient - eben 1968. Ich kenne kein zweites geschichtliches Ereignis, bei dem allein die Zeitangabe zur Charakterisierung genügen würde.[2] Ob das bloße Nennen einer Zahl Ausdruck der Schwierigkeit sein mag, diese Bewegung mit einem klar umrissenen Inhalt zu identifizieren? Immerhin, die zeitliche Eingrenzung ist kaum umstritten. *„Zwischen der zweiten Hälfte der 60er Jahre und dem Anfang der 70er findet eine Revolution statt, die nahezu alle Länder erfaßt: eine tiefgreifende Veränderung der Machtapparate, der Organisation der Produktion und der gesamten Sozialstruktur."* (Viale 1979; 8) Obwohl die Bewegung einen von Land zu Land unterschiedlichen Rhythmus aufweist - in den USA begann sie bereits Ende der 50er Jahre um langsam in den 70ern auszuklingen, während sie in Frankreich innerhalb von 6 höchst ereignisreichen Wochen stattfand - erreicht sie simultan in den Jahren 67 bis 69 ihren Höhepunkt. In diesen drei Jahren überstürzen sich die Ereignisse. Die Dichte der Zeitfolge verweist auf höchste Simultanität; es kann kein Zentrum ausgemacht werden, von dem sich die Bewegung in geographischen und zeitlichen konzentrischen Kreisen ausgebreitet hätte[3]. Die Gleichzeitigkeit der Ereignisse wurde von den ProtagonistInnen selbst als eines, wenn nicht das stärkste Argument für die geschichtlichen Möglichkeiten der Revolution benutzt. Konnte es Zufall sein, daß „überall" auf der Welt der Sturm gegen das Establishment losbrach? In den Augen der damaligen Bewegten keineswegs: *„Und in dem wärmenden Lichtschein dieser großartigen und utopischen Idee (der Revolte K.R.) schienen tausend disparate Ereignisse überall in der Welt - die Studentenerhebungen, die Experimente der Hippies, der Wandel religiöser Vorstellungen und Werte, der Aufstieg des Kommunismus in manchen Ländern sowie die ersten Anzeichen seines Sturzes an anderen Orten, die Black-Power-Bewegung bis hin zu Feminismus und aufrührerischen Impulsen der Zeit - zu einer einzigen Flutwelle zu verschmelzen."* (Berman 1998; 8f)

Geographisch würde ich die 68er Bewegung auf Nordamerika, Japan und Europa beschränken. Ob in Lateinamerika von einer 68er Bewegung zu sprechen ist, ist nicht einfach zu beantworten. Ebenso ist es schwierig, das Ausmaß und Anteil der 68er Bewegung in den Ländern des sogenannten Realen Sozialismus einzuschätzen. Daß die westliche 68er Bewegung die Guerilla in Südamerika ebenso für sich reklamierte wie die Kulturrevolution in China und sich damit identifizierte, heißt natürlich noch lange nicht, daß es tatsächlich inhaltliche Übereinstimmung gab. Aber lassen wir es vorerst bei dieser groben zeitlichen und geographischen Einordnung.

Bei der Frage nach den sozialen und gesellschaftlichen TrägerInnen der Bewegung stoßen wir auf zwei Vokabeln: „Jugend" und „StudentInnen". Beide Ausdrücke sind mit spezifischen Deutungen der 68er Bewegung verbunden, die in den verschiedensten Variationen bis zur Gegenwart vertreten werden. Wer die 68er Bewegung vor allem als Jugendbewegung charakterisiert, interpretiert die Rebellion zumeist als ödipales Spektakel, als ob das Aufbegehren und der Widerspruch eine Art ontologische Eigenschaft einer bestimmten Entwicklungsphase in der Sozialisation des Menschen wäre. Diese elegante Art, das Phänomen 68er Bewegung weg zu theoretisieren, gibt es in zahlreichen Varianten. So etwa als die (zumeist) ödipal gewendete Theorie der Generationen, auf Karl Mannheim aufbauend, oder als atavistische Reminiszenz der historischen Romantik, in der eine sich selbst ermächtigende Jugend dem Weltlauf den Eigendünkel ihres Herzens entgegensetzt; als ob die 68er Bewegung sich auf eine Wiederholung der Jugendbewegung der Jahrhundertwende reduzieren ließe. Solche a-historischen Ansätze, die universal gültige Entwicklungsstufen postulieren, beweisen immer zugleich

zuwenig und zuviel. Zuwenig um den spezifischen Charakter der 68er Bewegung zu erklären, zuviel, um den Konformismus der nächsten Generation zu deuten. Ihre entlastende Funktion, Protest und Revolte nicht ernst nehmen zu müssen, liegt auf der Hand.

Was die einen mit der „Jugend“ versuchten die anderen mit den „StudentInnen“, um die Herausforderung und Bedrohung durch diese unerhörte Revolte zu entsorgen. Hier waren es vor allem die kommunistischen Parteien, allen voran die KPF, die mit der einfachen Gleichung „ein Student ist kein Arbeiter, also ist die 68er Bewegung eine kleinbürgerliche Bewegung“, phasenweise massiv gegen die Revolte opponierte. Aber selbst diese oberflächliche Etikettierung als „studentisch“ ist nicht wirklich korrekt. Als 1968 bei Unruhen als Antwort auf das Attentat auf Rudi Dutschke in der damaligen BRD 847 Beschuldigte festgenommen wurde, gab Ernst Benda (CDU) am 30.4.1968 vor dem Deutschen Bundestag über Alter und Identität der Verhafteten folgende Auskunft: *„Von den Beschuldigten sind 87 bis zu 18 Jahre als, 210 zwischen 19 und 21 Jahren, 246 zwischen 22 und 25 Jahren, 286 Personen sind älter als 25 Jahre. Nach Berufen aufgegliedert ergibt sich folgendes Bild: 92 sind Schüler, 286 Studenten, 185 Angestellte 150 Arbeiter, 31 sonstige Berufe, 97 ohne Beruf, unbekannt ist der Beruf bei 26 Personen. Meine Damen und Herren - diese Aufgliederung scheint mir zu zeigen, wie falsch es wäre, die Gewaltaktion als Studentenunruhen zu bezeichnen“* (Zitiert nach Mosler 1977; 76) Der wahre Kern in der Bezeichnung der 68er als „StudentInnen“ lag einfach darin, daß die AktivstInnen nicht aus jenen Kreisen kamen, die von den kommunistischen Parteien als sogenannte „Kernschichten der ArbeiterInnenklasse“ bezeichnet wurden. Vor allem: Die Revolte nahmen Themen auf, entwickelte Aktionsformen und formulierte Ideale, die auch die nach Moskau orientierten kommunistischen Parteien zu tiefst beunruhigen mußten. Um so größer war das Aufatmen in den Reihen der KPen, als die 68er Bewegung zusammenbrach, und in der BRD allerlei Parteiaufbauprojekte begonnen wurden. Der stalinistische Vordenker Walter Harich kommentierte diese Wende in äußerst bezeichnender Weise: *„Ganz am Rande bemerkt, läuft die jüngste Entwicklung auch darauf hinaus, daß besorgte Eltern es wahrscheinlich dem Einfluß der M.L., mitsamt der unter linken Studenten neuerdings um sich greifenden Stalin-Renaissance, zu verdanken haben werden, wenn ihre Kinder vor Rauschgiftsucht bewahrt bleiben sollten.“* (Harich 1971; 99)

Andererseits soll natürlich nicht geleugnet werden, daß StudentInnen soziologisch oftmals einen nicht unbedeutenden Teil der AktivistInnen stellten. Allerdings, die gesellschaftliche Lage der StudentInnen war rapide im Umbruch begriffen. In allen westlichen Industrieländern stieg die Zahl der StudentInnen seit den 50er Jahren beträchtlich! Aus der Eliteuniversität mit elitärer sozialer Zukunft für die AbsolventInnen wurde binnen weniger Jahre eine Massenuniversität, inklusive höchst unsicherer beruflicher und gesellschaftlicher Zukunft für die AbsolventInnen. Aus heutiger Sicht ist es leicht zu erkennen, daß sich Mitte der 60er Jahre die Auflösung klarer sozialer Identitäten abzuzeichnen begann, die gegenwärtig ja mit Händen zu greifen ist. Haben wir mit der grundlegenden Transformation des gesellschaftlichen Seins von StudentInnen und der damit korrespondierenden Umwälzungen im Ausbildungssektor ein unterirdisches, von den damalige ProtagonistInnen noch nicht klar erkennbaren objektiven Faktor für die 68er Bewegung gefunden? Wir sollten nicht den Fehler vieler interessanter Analysen der 68er Bewegung wiederholen, sofort eine plausible Erklärung zum Nabel der Interpretation zu machen. Lassen wir die Transformation des Bildungssektors als ein mögliches Motiv der Revolte einmal so stehen, und sehen wir weiter.

Ein weiteres Merkmal ist die ungeheure Beschleunigung und Dichte der biographischen Prozesse jener, die an der Bewegung Anteil hatten. *„Welch ein Jahr der Irrungen und Wirrungen, dieses 1969. Alles war in Auflösung begriffen, alle gingen auf Reisen - in sich selbst, zu Gurus nach Indien, nach Italien, wo die Klassenkämpfe und das pralle Leben tobten, zu den nationalen Befreiungsbewegungen in Süd- oder Mittelamerika oder nach Palästina. Welch ein Jahr der Windungen und Wendungen, dieses 1969. An einem Tag Haschrebell und Stadtindianer, am nächsten maoistischer Kader und Fabrikarbeiter, an einem Tag Stadtguerilla, am Nächsten JUSO-Funktionär, Jungunternehmer, Verleger, Kunstkritiker, Theater und Filmregisseur. Eindeutig erkennbar war nur die Unübersichtlichkeit, waren Fluchten auf der Suche nach Selbstverwirklichung, Aufbrüche zu neuen Ufern.“* (Kunzelmann 1998; 107) Für die ProtagonistInnen eröffnete sich ein offenes Feld von Möglichkeiten und Freiheiten. Der deutsche Liedermacher Funny van Dannen hat in seinen Song „Als Willi Brandt Bundeskanzler war“ die nette Strophe eingefügt: „Wir warn so unbeschwert, sogar beim Geschlechtsverkehr...“ Unbekümmertheit und Leichtigkeit war die eine Seite, die sich auf eine Art mit Ernsthaftigkeit und Konsequenz verknüpfte, wie sie eben nur im Geist der 68er Bewegung zu finden war. *„Innerhalb eines Jahres, hauptsächlich nach dem Juni 1967, radikalisierten sich junge Frauen und Männer sehr schnell, gaben sehr bald ihre ‚Bürgerlichkeit' auf, trennten sich von ihren sozialen*

Milieus, stellten ihre Berufswünsche um, schlossen sich Gruppen an und wurden kurzfristig ‚Berufsrevolutionäre'"; so beschreibt Rabehl den Werdegang vieler Mitglieder des SDS (Rabehl 1998; 39) Und Viale betont das Ausmaß der Entwicklung jener, die sich im Mahlstrom der 68er Bewegung wiederfanden: *„Der Bruch mit der Vergangenheit, den sie vollziehen, ist aber gewaltig: hinter sich lassen sie familiäre Repression (aber auch familiäre Sicherheit), vorgefertigte Sicherheiten, einen sicheren sozialen Aufstieg, eine graue, aber bequeme Zukunft."* (Viale 1979; 55) Wie eng tiefe Ernsthaftigkeit und provokante Clownerie biographisch verwoben waren, zeigt zum Beispiel die Entwicklung von Rudi Dutschke und Dieter Kunzelmann. Noch 1966 hatten sie gemeinsam mit einigen anderen am Kochel See in Bayern als Mitglieder der „Subversiven Aktion" die Möglichkeiten revolutionärer Praxis, insbesondere die Gründung alternativer Wohnkommunen diskutiert, seit 1959 hatten sie in der Gruppe SPUR (die sich etwas großmäulig deutsche Sektion der situationistischen Internationale nannte)[4] zusammengearbeitet, so trennten sich ihre Wege unmittelbar nach ihrer Übersiedlung nach Berlin. Als am 12.5.67 die Kommune I aus dem SDS ausgeschlossen wurde, war Kunzelmann einer der KommunardInnen, die den SDS verlassen mußten, während Dutschke zum wichtigsten Wortführer der „rebellierenden StudentInnen" geworden war.

Anteil an der 68er Bewegung haben, bedeutete die rapide Beschleunigung der persönlichen Entwicklung. Aber wohin die Reise ging, in einem Klima unbeschwerter Aufbruchstimmung und monatlicher neuer Entdeckungen, das war keinen Moment eindeutig. Wir müssen zu den Polen Ernsthaftigkeit - Unbeschwertheit noch zwei weitere, wichtige Momente denken, um begreifen zu können, was es bedeutete, damals Teil der Bewegung zu sein. Alle unvereingenommenen AutorInnen unterscheiden den kulturellen vom politischen Flügel. *„Die Jugendbewegung der 60er Jahre hatte in der BRD und in Frankreich vorwiegend politischen Charakter und wurde Studentenbewegung genannt; in England war es eine Kulturrevolte und eigentlich nur in den USA waren deutlich sichtbar diese beiden Momente in einer identischen Bewegung zusammengefaßt."* (Marks 1977; 55) Ein wenig muß ich Stephan Marks widersprechen, in allen Ländern gab es diese Strömungen. Wichtig ist festzuhalten, daß diese Trennung in den kulturellen und in den politischen Flügel eine rein analytische ist, die sich erst im Laufe der Entwicklung herauskristallisierte. In der genuinen 68er Bewegung, die in diesem magischen Datum wohl zugleich ihren Höhepunkt und ihr eigentliches Ende hatte, waren diese Momente nicht wirklich getrennt. *„Auf dem Höhepunkt der Bewegung standen für kurze Zeit die radikaldemokratisch - sozialistische Studentenbewegung und das mehr gegenkulturell - anarchistische street movement in enger Wechselbeziehung und produzierten eine Synthese von gegenkulturellem Lebenszusammenhang und politischem Kampf."* (Leineweber/Schibel 1975; 6) Anders gesagt, mit der Trennung setzt der Verfall ein. Diese These ist nicht nur bei Marks selbst zu finden: *„Die vollständige Trennung der Kulturrevolte von der Studentenbewegung auch in den USA war die erste und tiefgreifendste Spaltung der Jugendbewegung, nämlich ihr Ende."* (Marks 1977; 55) sondern auch in der Bilanz von Herbert Marcuse. Er erklärt diese Trennung aus dem Umstand, daß es der Bewegung nicht wirklich gelang, Masseneinfluß zu erlangen. *"Allergisch gegen ihre tatsächliche Trennung von den Massen und nicht bereit, einzusehen, daß sich darin die gesellschaftliche Struktur des fortgeschrittenen Kapitalismus ausdrückt und daß ihr separater Charakter nur im Verlauf eines langen Kampfes um Veränderung dieser Struktur überwunden werden kann, zeigt die Bewegung Minderwertigkeitskomplexe, Defätismus oder Apathie."* Daher, so Marcuse weiter, müsse sie in zwei Flügel zerfallen, die jeder für sich an spiegelbildlichen Defiziten krankt. *„Dieses Verhalten begünstigt die Entpolitisierung und Privatisierung des Hippie-Flügels, dem der politischen Flügel seinen politischen Puritanismus in Theorie und Praxis entgegensetzt."* (Marcuse 1973; 43)

Dieser Bruch vollzog sich in den verschiedenen Ländern in unterschiedlichem Tempo und Intensität. In den USA wurde er nie wirklich radikal vollzogen[5], während in Frankreich beide Flügel immer weitgehend getrennt waren. Punktuell gab es auch Entwicklungen, die den politischen und den kulturellen Bereich wieder aneinander annäherten, etwa die nicht unbedeutende Arena Bewegung 1976 in Wien. Die historische Distanz zu den Ereignissen ermöglicht es uns heute, klar zwischen der Selbstinterpretation und Selbstdeutung der damaligen AktivistInnen und ihrem tatsächlichen Tun zu unterscheiden. Der Zerfall einer einheitlichen Bewegung in den politischen und kulturellen Flügel wurde, insbesondere in der damaligen BRD vom politischen als Überwindung der antiautoritären Phase, als Klärungsprozeß usw. gefeiert. Tatsächlich meine ich, daß dieser Bruch einen wichtigen Rückschlag für die 68er Bewegung bedeutete, die ihr weiteres Schicksal wesentlich bestimmen sollte.

Subjektive Merkmale der 68er Bewegung

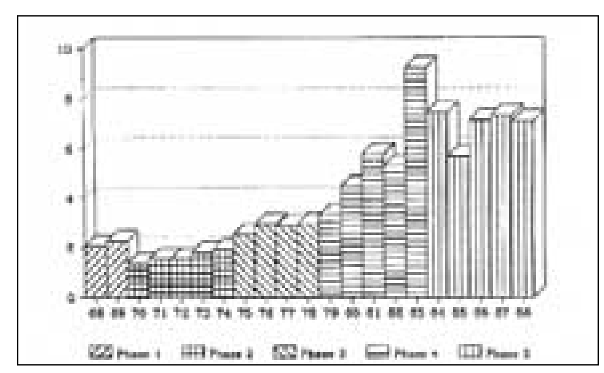
Michael Rutschky schrieb ein Buch, in dem er sensibel die Unruhe und die Aufbruchstimmung deutscher Germanistik - StudentInnen um 68 beschreibt. Das genialste ist vielleicht der Titel: „Erfahrungshunger". Wenn wir „Erkenntnishunger" hinzusetzen, haben wir schon einiges an jener

Subjektivität angezeigt, die 68 kennzeichnete. Die kapitalistische Gesellschaft war in den Augen der 68er nicht bloß eine, die auf Ungerechtigkeit, Ausbeutung und Lüge basierte, sie war eine - und hier tritt die eigene Subjektivität ins Spiel - die Erfahrung und Erkenntnis abriegelte, verunmöglichte und verleugnete. Sie stellte sich nicht bloß als höchst repressiv, ja hysterisch dar, sie wurde als verarmt, reduziert und in ihrer steifen Selbstgefälligkeit als lächerlich erkannt. Sie ließ Erfahrung ebenso wie Erkenntnis nicht zu, sie hatte dahingehend einfach nichts zu bieten, abgesehen von einem künstlichen Schauspiel, vom „Spektakel" der Repräsentation und Politik und von plumper Manipulation der Medien. Der ungeheute Haß, der sich nach dem Attentat auf Dutschke sofort gegen die Springer-Presse (Bild-Zeitung) entlud, hatte etwas programmatisches. Springer - das war die Fassade, die Lüge, aber auch die Leere. Erfahrung und Erkenntnis zu suchen, hieß die Grenzen des Establishment zu überschreiten. Der Begriff Establishment, selbst Herbert Marcuse verwendete diesen Ausdruck oft und gerne, ist vom 68er Geist nicht zu trennen. Establishment, das ist mehr als die herrschende Klasse in der marxistischen Analyse, das sind auch nicht einfach die Etablierten, das sind in Wirklichkeit all jene, die bewußtlos mitmachen. Es sind all jene, die ein Universum stützen, das authentische Erfahrung und Erkenntnis verunmöglichen. Sie verunmöglichen dies aber nicht bloß durch Repression und Herrschaft (das auch), sondern weil der Alltag, das Private, das Nebensächliche, das scheinbar Unwichtige, gegen neue, authentische Erfahrung abgeriegelt ist. Herrschaft ist nicht bloß ideologisch, sie ist praktisch, konkret. Daher der Spruch, „Das Persönliche ist Politisch". Gerade weil der Alltag von Heterogenität durchdrungen ist, muß exakt hier die Rebellion ansetzen. Von der Trennung der Sphären, von der Eigenlogik gesellschaftlicher Subsysteme, wie sie in den Soziologien von Luhmann und Habermas auftauchen, hielt die 68er Bewegung nichts. Gesellschaft wurde als Totalität erfahren, aber als eine Totalität, gegen die durchaus ein Kraut gewachsen war. Der Kampf gegen Imperialismus und ungerechte Verteilung war eigentlich nur die äußerlichste Erscheinungsform eines viel tiefer liegenden Konflikts. Es ging um die Wiederaneignung der Welt selbst.

Eine der oberflächlichsten Charakterisierung der 68er Bewegung mündet im Ausdruck „antiautoritär". Wer so spricht, erkennt nicht die fundamentale Spaltung in „Wir" und „Sie", die die 68er Bewegung imaginierte. Ihr Weltbild war zutiefst dichotom. Auf der einen Seite stand das Establishment mit seinen RepräsentantInnen, auf der anderen Seite „die Bewegung", eben das „wir", welches mit revolutionären Kräften von Cuba, Vietnam bis hin zu den „Wissenden" (Hip = erfahren, weise), also den Hippies identifiziert wurde. Wir lächeln heute über diese naive Aufteilung der Welt in Gut und Böse. Aber mir geht es jetzt nicht um die offenbare Naivität, sondern um das Fehlurteil des Antiautoritarismus. „Antiautoritär" war die 68er Bewegung ausschließlich gegenüber dem Establishment und jenen, die als ihre Vertreter identifiziert wurden. In der anderen, bessern Hälfte der Welt, zeigte sich die Bewegung als suchende, forschende. Theodore Roszak interpretiert die 68er zwar auch als Jugendbewegung, aber diese Charakterisierung ist ihm nur eine grobe Folie, auf der er sehr kluge Einsichten aufbaut. Er weiß, daß auf die erste Entdeckung nicht unmittelbar die kritische Reflexion folgen kann: „*In unserer Jugendkultur jedoch stehen wir gerade erst am Anfang. In der Springflut von Entdeckungen, Experimenten und verhaltener Faszination wäre es vielleicht zuviel verlangt, wollte man von den Jugendlichen diszipliniertes Vorgehen bei ihrem Unternehmen erwarten - und mit Sicherheit wäre es Unfug, wollte man versuchen, einzelne aus ihrem glücklichen Chaos herauszuführen. Sie sind auf einen lange vergrabenen Schatz gestoßen und nun eifrig dabei, das wunderliche Glitzerzeug durch ihre Finger rinnen zu lassen.*" (Roszak 1971; 212) Diese Entdeckungen trugen natürlich verschiedene Namen: Reich, Marx, Mao, Luxemburg aber auch LSD, Cannabis, Indien, die Lehren des Don Juan usw.; also all jene Momente, die die journalistische Darstellung von 68 so schön zu buchstabieren weiß. Gegenüber dem, was die Bewegung als authentisch, als den Erfahrungshunger stillend zu erkennen glaubte, verharrte sie zumeist in stiller Ehrfrucht und Anerkennung. Daß sich die ProtagonistInnen gegenüber den etablierten Autoritäten zumeist rotzfrech und provokant verhielten, darf nicht übersehen lassen, daß genau die selben Personen mit tiefer Ernsthaftigkeit Lehren, Erfahrungen und Botschaften rezipierten, die wir heute wohl nicht so ernst nehmen würden. Den Ruf, substantiell antiautoritär zu sein, erwarb sich die Bewegung nicht zuletzt deshalb, weil sie auch die Sozialdemokratie und die kommunistischen Parteien als Moment des Establishments begriff und sich dementsprechend verhielt. In der Bezeichnung „antiautoritär" spiegelt sich bei jenen, die diese Charakterisierung auch noch heute aussprechen, die geheime Erkenntnis, den emanzipatorischen Standards der damaligen Bewegung noch immer nicht zu entsprechen. Wohl nicht zu unrecht.

Wohl eine der wichtigsten Erfahrungen die die aufkeimende Bewegung machte, war die völlig überzogene und unangemessene Reaktion des Establishments. Schulbehörden und Politiker, Polizeikräfte und Medien reagierten, als ob die Revolution tatsächlich bevorstünde. Polizeieinsätze, oft nur

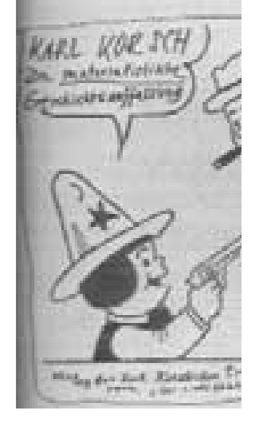
gegen einige hundert DemonstrantInnen, wurden mit einer Brutalität durchgeführt, als ob der Sturm auf das Winterpalais tatsächlich bevorstünde. Handelte es sich bei den 68ern tatsächlich um eine Massenbewegung? Wenn wir einmal den Mai 68 in Paris und die Kämpfe in den norditalienischen Industriezentren ausblenden, so war die Anzahl der wirklich Aktiven oft erstaunlich gering. Während der 50er Jahre hatte es Demonstrationen gegeben (Ostermarschbewegung), die weit mehr Menschen mobilisieren konnten, als in den Jahren 67 bis 69 auf die Straße gingen und die Größe etwa der „grünen“ Anti-AKW Demonstrationen, sowie die Proteste in Seattle, Prag und Genua stellten von der Quantität der Teilnehmer alles in den Schatten, was die 68er als Massenprotest organisieren konnten. Wer also einfach DemonstrantInnen zählt oder die Anzahl der Kundgebungen, für den verschwindet 68 überhaupt als Phänomen. Nicht nur in Österreich, auch jenseits der Grenzen war vom revolutionären Geist oft wenig zu spüren. Kaum eine Darstellung der Ereignisse in Frankreich verzichtet darauf, den Artikel von Vianson-Ponté aus Le Monde zu erwähnen, der noch am 15. März 1968 seinem Beitrag den Titel gab: „Frankreich langweilt sich“.[6] Und selbst in der BRD reduzierten sich Ereignisse, über die die Presse berichten konnte, im Wesentlichen auf die Städte Berlin und Frankfurt.



Anzahl der Demonstrationen in der BRD - Diese Statistik ist dem Buch „Straßenprotest“ von Thomas Balistier entnommen

Die eigentliche Stärke der 68er lag nicht in der Quantität, sie lag in der Qualität. Jede undeutende Aktion wurde zur großen Provokation, eine handvoll Personen konnte durch ironische oder agitatorische Aktivitäten einen Sturm der Entrüstung auslösen. Reinhard Kahl, der zum leitenden Mitglied der USSB (Schülerorganisation) wurde, schrieb in seinen Erinnerungen. *„Als sich in den USA der reaktionäre Barry Goldwater um die Präsidentschaft bewarb, brachten wir von Arko Aufkleber der Ostermarschorganisation „Kampagne für Abrüstung“ mit in die Schule. Da stand drauf: „Gott behüte uns und unser Haus vor Barry Goldwater und Franz Josef Strauß“. Den Aufkleber backten wir sofort außen an die Klassentür, gut sichtbar. Zum ersten Mal zündelten wir in der Schule, und gleich brannte es. Lichterloh. Daß das Stroh so trocken war, hätten wir nicht geglaubt.“*[7] Aber die Reaktion bestand nicht bloß in Hysterie. Zugleich wurde der Protest auch bitter ernst genommen. Der seinerzeit bekannte Fernsehmoderator Günter Gaus führte ein einstündiges Interview mit Rudi Dutschke durch. Im Gegensatz zu den heutigen Talk-Shows wurde Dutschke damals keineswegs als schrille Figur, als irrer Revoluzzer oder als gefährliches Monster vorgeführt, sondern (trotz einiger relativierender Worte am Beginn der Sendung) als ernstzunehmender Gesprächspartner, dem natürlich klar widersprochen werden mußte. Aber Widerspruch gegen Dutschke war schon deshalb so notwendig, weil er offenbar ernsthafte Argumente vorbringen konnte. Auch wenn die Bewegung oft klein und schwach war, so konnte sie zu recht moralische Überlegenheit für sich reklamieren. Diese moralische Überlegenheit fokussierte sich in einer Frage: dem Krieg der USA gegen Vietnam. Bei diesem Thema wußte die Bewegung ihre unangefochtene Hegemonie auszuspielen, hier wußte sie sich im Bündnis mit liberalen, ja bürgerlichen Kräften, die noch einen Funken Anstand und Ehrlichkeit für sich reklamierten. In der BRD und Österreich konnte die Bewegung zudem am offiziellen Antifaschismus anknüpfen. Einerseits als Staatsdoktrin verkündet, entpuppte sie sich stets als folgenloses Lippenbekenntnis, ja als Heuchelei. Alte und neue Nazis saßen unbehelligt an den höchsten Stellen im Staatsapparat und in den Parteien, wie etwa der in Wien lehrende Professor Borodajkewicz, der unbehelligt antisemitische Tiraden verkünden konnte8. In den Augen der damaligen Bewegung war dies ein klarer Beweis für Doppelmoral und den faschistoiden Charakters des Establishments.

Es ist einfach, diese Konstellation in treffende Metaphern zu kleiden und etwa zu sagen: Die 68er Bewegung hatte den Zeitgeist auf ihrer Seite oder den Wind der Ge-













schichte in ihren Segeln. Solche Bilder geben zwar treffend die objektive Situation wie die subjektive Erfahrung wieder, können jedoch eine analytische Erklärung nicht ersetzen. Doch nochmals - bevor wir zu schnell Urteile fällen, sollten wir versuchen, ihre Elemente besser zu verstehen.

Aus der Praxis der 68er Bewegung

„Das Neue an der Bewegung ist die sozusagen reine Form, in der die eigenen, unmittelbaren Lebensbedingungen in die revolutionäre Debatte eingebracht werden;“ (Viale 1977; 14) Unmittelbarkeit ist wahrscheinlich der treffendste Ausdruck, um 68 zu charakterisieren. Diese Unmittelbarkeit beschränkte sich aber nicht bloß auf Diskussionen, sie konkretisierte sich in einer breit gefächerten Praxis, in neuen Formen sozialer Beziehungen, in einer Unzahl konkreter Projekte. Ich werde versuchen, diese im folgenden kurz anzureißen und nenne vorerst nur einige wichtige Felder, in denen die 68er aktiv wurden: Wohngemeinschaften und Kommuneprojekte, Buchproduktionen und Raubdrucke, Reisen und Drogen, Musik, Sexualität, neue Formen des politische Handelns wie die Happenings, die Provokation und das Teach-In, Kinder und Pädagogik, Kleidung, und Nahrung, Psychiatrie und Gefängnis.[9] Die traditionellen kommunistischen Parteien standen dieser Praxis mit vollkommenem Unverständnis gegenüber. Für sie zerfiel Politik in zwei Ingredienzien, in Interessen und Macht. Interessen, die tatsächlichen und viel mehr noch die vermeintlichen der Arbeiterklasse mußte durch geschickte Taktik und Strategie in das Netz der Machtkonstellationen eingeschrieben werden. In letzter Instanz lief es immer darauf hinaus, Einfluß und Macht der Partei zu stärken. Die 68er Bewegung hingegen beharrte auf Unmittelbarkeit, auf einem anderen Leben. Zugleich, und das stellte die ApologetInnen des Sowjetkommunismus vor nicht geringe Probleme, verlor die Bewegung das große Ziel, die gesamtgesellschaftliche Umwälzung auf Weltebene, nie aus den Augen. Marcuses Begriff der „Großen Weigerung“ traf den Nagel auf den Kopf. Dem Universum des Establishments ein anderes entgegenzusetzen, das freilich erst entwickelt werden mußte. Dazu sollte eine Praxis entwickelt werden, die Marcuse in ihrer Bedeutung klar erfaßt hat. *„Eine solche Praxis“* schreibt er über das Paradigma der Projekte der 68er Bewegung, *„umfaßt den Bruch mit dem Wohlvertrauten, den routinierten Weisen des Sehens, Hörens, Fühlens und Verstehens der Dinge,...“* (Marcuse 1969; 19) *„... die Revolution muß gleichzeitig eine Revolution der Wahrnehmung sein, welche den materiellen und geistigen Umbau der Gesellschaft begleitet und neue Umwelt hervorbringt.“* (Marcuse 1969; 61) Revolution der Wahrnehmung? Wem die Thesen Herbert Marcuses wie ein Buch mit sieben Siegeln erscheinen, der sollte sich zu 68 eher mit Vorsicht äußern...

Kommunen und Wohngemeinschaften

Wie lächerlich es ist, 1968 durch einige blasse Formeln auf den Begriff bringen zu wollen, zeigt allein schon das Thema der Kommunen und Wohngemeinschaften. Die Idee, Gemeinschaften zu gründen, die jenseits (und gegen) die herrschenden Verhältnisse Ideale durch konkretes Zusammenleben verwirklichen wollten, gab es natürlich schon lange vor 1968. Ich erinnere an den von Engels sehr geschätzten Robert Owen und seine Projekte oder an Monte Verita und dessen wechselvolle Geschichte. Um 1968 kam es simultan zu einem Aufleben von Kommunegründungen. Der Bogen spannte sich von den berühmt-berüchtigten K I und K II in Berlin, über die Gründung von Auroville im indischen Bundesstaat Tamil Nadu bis zu den großen Hippie Siedlungen in Haight Ashbury (San Fransisco) und East Village (New York). Ebenso bunt, wie Größe und personelle Zusammensetzung war auch das Selbstverständnis der Kommunarden. Klaus Vollmar hatte die Kommunen in den USA bereist, und berichtete von spiritueller, anarchistischer, mystischer, sektenhafter aber auch sehr politischer Ausrichtung. Es gab Kommunen, die Drogen ablehnten und andre, die sie als Mittel der Erkenntnis feierten. Einige Kommunen orientierten sich am Roman von Henry David Thoreau „Walden“[10]. Nicht wenige Landkommunen scheiterten an den Anforderungen der strengen Winter in Nordamerika. *„Von nahezu 200 ruralen Kommunen, die im Herbst 1967 in den USA überall gegründet wurden, bestanden denn auch im Frühjahr 1968 nur noch deren 62.“* (Hollstein 1969; 132) Viele waren jedoch sehr langlebig, und die berühmte Kommune Twin Oaks existiert heute noch und lädt auf ihrer Webseite http://www.twinoaks.org/index.html zu Besuchen ein.

Wieviele Menschen um 68 in solchen Projekten lebten (und heute noch leben), darüber existieren kaum Daten. Dieses Fehlen kann nicht nur mit



demoskopischen Problemen erklärt werden[11], tatsächlich gab und gibt es ein massives Desinteresse sowohl innerhalb der akademischen als auch der linken, marxistischen Wissenschaft, dieses Thema ernst zunehmen. Ich kenne bloß die Zahlen von Schwendter und Vollmar. Schwendter nennt Quellen, die etwa 2000 Landkommunen in den USA vermuteten, aber ebenso die Schätzung von Judson Jerome, der von weit größeren Zahlen ausging (20.000 bis 30.000 Kommunen). (Schwendter 1981; 377) Klaus Vollmar zitiert Robert Houriet, der 400.000 Kommunenmitglieder in den USA vermutete. Etwas genauer lassen sich die Anzahl der BewohnerInnen der beiden großen Hippie-Kolonien in New York und San Francisco bestimmen. In Haight Ashbury lebten zwischen 30 und 50 Tausend Menschen, am Höhepunkt (Sommer 1967) sollen es fast eine halbe Million gewesen sein, in East Village an der Ostküste hingegen etwa 10 bis 15 Tausend.[12]

Während es kaum ernsthafte quantitative Untersuchungen gibt, existiert hingegen eine Flut an Literatur, in der die verschiedensten Projekte von den ProtagonistInnen selbst reflektiert werden. Sowohl über die Motive der Betroffenen als auch über die Dynamik der Entwicklung verfügen wir also über zahlloses authentisches Material. Grob gesagt lassen sich zwei unterschiedliche Konzeptionen erkennen: eine außengerichtete und eine innengerichtete. Die nach außenorientierten Wohngemeinschaften existierten vor allem in Städten, in den Zentren der politischen Auseinandersetzungen. Sie waren - zumindest dem Anspruch nach - gleichermaßen Solidargemeinschaft von Kämpfenden, Umschlagplätze für Nachrichten, Kanäle der Kommunikation, Orte der Entwicklung politischer Aktionen, Brennpunkte der informellen Diskussion und persönliches Rekrutierfeld für politische Organisationsprojekte. Die Kommune I in Berlin, im wesentlichen aus Kunzelmann, Langhans, Teufel und U. Enzensberger bestehend, war Prototyp dieser nach außen gerichteten Konzeption. Ob an dieser Truppe wie etwa Tilman Fichter und Siegwart Lönnendonker kein gutes Haar gelassen wird („existentialistische Pseudolinke")[13], oder an deren oft zynischen Provokationen Momente der Rebellion erkennen will, jedenfalls wird die Außenorientierung der K I von allen AutorInnen klar herausgearbeitet: „*Was immer die Boulevard-Presse an schmutzigen und geilen Phantasien über sie ausgoß, was immer ihre linken Gegner zu Recht oder zu Unrecht über sie behaupteten, es wurde von ihnen mit freudiger Begeisterung aufgegriffen. ‚Bei den Zeitungsausschnitten (wie am Morgen nach der Theaterpremiere) während unseres Kommunefrühstücks haben wir uns immer köstlich darüber amüsiert, wie Streicheleinheiten neu verteilt waren und der eine als ein größerer Star als der andere herausgestellt wurde.'*" (Koenen 2001; 153) Als nach dem Ende der eigentlichen 68er Bewegung maoistische und trotzkistische Gruppen ihre Parteiaufbauprojekte in Schwung zu bringen versuchten, erlebte diese nach außen gerichtete Konzeption von Wohngemeinschaften einen erneuten Aufschwung. Aus der Durchkreuzung von politischen und persönlichen Kontakten wurden WGs zu Brennpunkten der verschiedenen Organisationen. Der Einzug in eine Wohngemeinschaft fiel oftmals mit dem Beitritt zur Organisation zusammen, und ebenso bedeutete der Auszug oftmals den Austritt.

Radikaler in ihrer Konzeption mußten die nach innen gerichteten Projekte sein. Denn es ging darum, in einer verschworenen Gemeinschaft Werte und Ziele zu verwirklichen, die woanders keinen Platz hatten. Diese Ziele waren naturgemäß höchst unterschiedlich, sie reichten von spirituellen, esoterischen bis hin zur Verwirklichung von freier Sexualität - oder was darunter verstanden wird. Diese Projekte zogen sich fast immer aus den Zentren, den Städten zurück, waren an Publizität und öffentlicher Aufmerksamkeit wenig, ja oft gar nicht interessiert. Bloß die radikalsten Gruppierungen, allen voran die von Otto Mühl dominierte AAO war an einer gewissen Außenwirkung erpicht, schließlich galt es doch einen kontinuierlichen Zufluß an ProbandInnen sicherzustellen. Fast immer wurde die Stadt als kapitalistischer, entfremdeter und zerstörerischer Moloch abgelehnt, und das Land als solches favorisiert. Gerade die Landkommunen waren (und sind) immer von einer gewissen Banalisierung bedroht. Was unterscheidet letztlich eine Gruppe von Personen, die gemeinsam ein Stück Land bebaut, von einer simplen Genossenschaft? Gegenüber den innerhalb der kapitalistischen Vergesellschaftung möglichen und unhintergehbaren Formen der Gemeinschaft (Freundschaft, Liebe, Verwandtschaft, solidarische Zusammenarbeit in Projekten) mußten diese Kommuneprojekte ihre Gemeinschaft immer substantieller, weitreichender und umfassender begründen. Angebote in diese Richtung gab (und gibt) es genug:




Spirituelle Heilslehren und esoterische Elitekonzeptionen boten sich ebenso an wie das Thema Sexualität.[14] Es wäre jedoch eine krasse Fehleinschätzung zu meinen, alle jene, die (vor allem in den USA) nach dem Zusammenbruch von Haight Ashbury an Landkommunenprojekten teilnahmen, hätten sich Hals über Kopf in spirituelle, autoritäre Strukturen geworfen. Innerhalb des Kommunebewegung der 68er Bewegung ist zwischen einem pragmatischen und einem substantialistischen Flügel zu unterscheiden. Der pragmatische wollte einfach raus aus dem Dreck der Stadt, ein einfaches solidarisches Leben auf dem Lande, offene, nicht hierarchische Strukturen und vor allem sich jenen Individualismus bewahren, den die Hippie-Bewegung immer auszeichnete. Ein Individualismus (do your thing) der zwar einerseits oft entsolidarisierende Züge annahm, andererseits mit hierarchischen Strukturen und Führerkulten unvereinbar war. Das Credo der Hippies, jeder müsse seinen eigenen Weg finden, mag uns heute ob seines gekünstelten und überzogenen Individualismus ein Lächeln abringen, erwies sich jedoch als starkes Gegengift gegen autoritäre Heilslehren und Strukturen. Die Stunde der großen Gurus von Gemeinschaftsprojekten (Otto Mühl, Dieter Duhm) schlug erst nach der 68er Bewegung.

Daß sich die Landkommunenbewegung am stärksten in den USA entwickelte, führe ich vor allem auf objektiv günstige Bedingungen zurück. (Dünn besiedelte Landstriche, billiger Boden abseits der Zentren.) Klaus Vollmar berichtet nicht nur von Personen, die von Kommune zu Kommune zogen, und so eine gewisse Gegenöffentlichkeit herstellten und Nachrichten zirkulieren ließen, sondern auch von einem höchst bemerkenswerten Umstand. In vielen Kommunen bemerkte er eine gewisse Schweigsamkeit, ja einige hatten sogar Schweigetage institutionalisiert, an denen wenig oder fast gar nichts gesprochen wurde. Mir ist die Bedeutung diese Phänomens nicht wirklich klar. Sollte der Gemeinschaftsgeist nicht vorschnell zerredet werden, hatte das Leben am Lande so wenig Themen zu bieten? Ungeheuer viel gesprochen wurde jedenfalls in der K II in Berlin. Die K II gab 1969 ein Buch heraus, welches den Untertitel trug: „Versuch der Revolutionierung der bürgerlichen Individuums“ in der freimütig über ihre „Gruppenanalyse“ berichtet wurde, die regelmäßig stattfand. Werden diese Protokolle gelesen, so ist der Eindruck nicht von der Hand zu weisen, daß diese Gruppenanalyse Züge von masochistischem Psychoterror aufwies. Das Vokabular, das in diesen Sitzungen verwendet wurde, entstammt direkt aus dem Fundus der klassischen Psychoanalyse von Freud, Reich und Melanie Klein. Jedenfalls war diese Kommune auch eindeutig nach innen ausgerichtet. Im intimen Binnenraum der Wohngemeinschaft sollten die psychischen Defekte des bürgerlichen Individuums ausgemerzt werden. Ich führe dieses Beispiel der Kommune II deshalb an, weil daran erkennbar ist, daß die Unterscheidung zwischen Innen- und Außengerichtetheit nicht einfach mit dem politischen vs. kulturellen Flügel gleichgesetzt werden kann. Erst nach der eigentlichen 68er Bewegung setzte die große Entmischung ein.

Reisen und Drogen

Es gibt mehrere gute Gründe, diese beiden Themen in einem gemeinsamen Abschnitt zu behandeln. Nicht nur, daß das englische Wort „Trip“ sowohl „Reise“ als auch „LSD“ bedeutet, beides, die inneren wie die äußeren Reisen, entsprangen ähnlichen Motiven. Auf den ersten Blick sieht es so aus, als ob diese beiden Formen sozialer Praxis nichts Spezifisches an sich hätten. Werden jedoch diese Praxen um das Jahr 1968 genauer analysiert, wrden beträchtliche Besonderheiten sichtbar. Wieder ist es die eigentümliche Mischung aus Erfahrungshunger, Naivität, Erstaunen ob des soeben Entdeckten, zumeist mit Motiven grundsätzlicher Zivilisationskritik verbunden, die Milieus und Verhaltenweisen hervorbrachte, die heute in dieser Form nicht mehr existieren.

„Im Staub und Elend Indiens hofften die Hippies jene geistigen Werte und authentischen Erfahrungen zu finden, an denen es dem Westen so deutlich mangelte.“ (Willis 1981; 165) Auf die Frage, wie viele denn um 68 auf dem Landweg (Flugreisen waren damals unerschwinglich) nach Pakistan, Afghanistan, Indien und Nepal pilgerten, schweigt die akademische Sozialwissenschaft vollkommen. Nur bei Theodore Roszak habe ich eine Schätzung gefunden, er geht von 10.000 Personen pro Jahr aus, die nach Südostasien zogen. Eine Zahl, die mir sehr gering angesetzt scheint, da darin die weniger Kühnen nicht berücksichtigt sind, die es mit Griechenland als Reiseziel beließen. Aber selbst dorthin dauerte es Tage beschwerlicher Zug- und Busfahrten, um endlich an die Strände Kretas zu gelangen. Während heute selbst Rucksacktouristen per Flugzeug anreisen und ausgestattet mit der aktuellen Ausgabe des unvermeidlichen „lonely planet“[15] längst abgegraste Gegenden abfahren, waren damals höchstens schwärmerische Reiseromane im Gepäck und äußerst vage Vorstellungen davon, was einem erwarten würde. Im Gegensatz zu den heutigen Kurzurlauben, waren es damals Wochen, Monate und manchmal Jahre. Nach Indien zu reisen bedeutete, alle Brücken abzubrechen, Freundschaften und Beziehungen auf unbestimmte Zeit stillzulegen - von Ausbildung und Beruf ganz zu schweigen. Auch

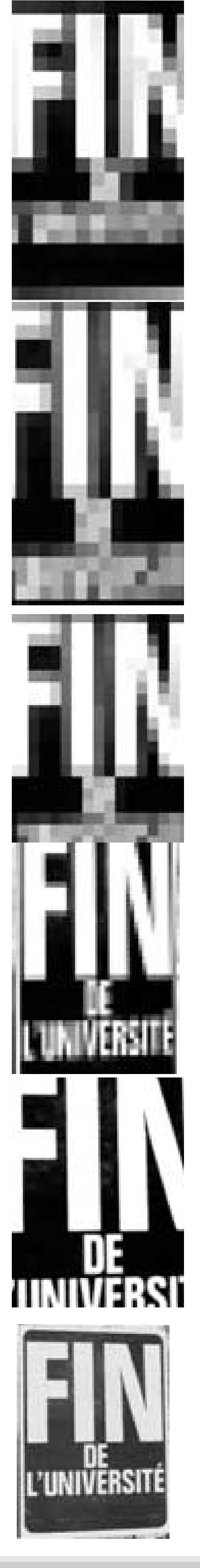
heute noch sind diese Länder für Besitzer westlicher Devisen unglaublich billig, damals waren sie für ein anspruchsloses Leben fast kostenlos. Obwohl es oft zu Konflikten zwischen den Hippies und den EinwohnerInnen kam (Sexualität, Nacktheit), trafen sie auf der anderen Seite ebenso oft auf herzliche Gastfreundschaft, die in dem Maße zurück ging, als die TramperInnen als Objekt der Bereicherung entdeckt wurden. Mit dem Ende der 68er Bewegung und dem Sinken der Flugpreise, verschwand diese spezifische Form des Reisens. Ich kenne, wie gesagt, keine einzige sozialwissenschaftliche Studie, die dieses Phänomen überhaupt einmal wahrnimmt, geschweige denn, systematisch untersucht.[16] Es ist schon eigentümlich, daß eine spezifische, unwiederholbare Erfahrung zehntausender, wenn nicht hunderttausender Menschen auf kein Interesse stößt.

Eine unausgesprochene Motivation für diese abenteuerlichen Fahren waren zweifellos auch die Drogen, die dort billig und praktisch legal zu haben waren. In einem Interview schilderte Michael „Bommi" Baumann seine erste Erfahrung, als er mit einem Bus in Afghanistan eintraf. Die Händler hätten solche Mengen von Haschischplatten an die Scheiben gedrückt, daß sich das Innere des Wagens verdunkelte. Aber es wäre falsch, ausschließlich den Zugang zu Drogen als Ursache für den Entschluß nach Südostasien zu reisen, zu vermuten. Es war die Sehnsucht nach neuen Erfahrungen, nach einer Welt, die als authentisch und unverdorben, der westlichen Zivilisation entgegengesetzt imaginiert wurde. Der reale Trip verschmolz mit dem psychedelischen Trip zu einer untrennbaren Erlebnis. Allerdings muß auch hier auf die andere Seite der 68er Bewegung verweisen werden. Nicht wenige Hippies gingen an Krankheit, den Strapazen und Entbehrungen und nicht zuletzt an einer Überdosis Heroin zugrunde. Bei Kabul gab es einen eigenen Friedhof mit schlichten Holzkreuzen für die verstorbenen Sucher nach einer besseren Welt; ob er heute noch existiert, kann ich nicht beurteilen.

Die heutigen Drogenszenen unterscheiden sich fundamental von jener der 68er Bewegung. In keinem Punkt vollzog sich die Entmischung so radikal, wie hier. Mit psychologischen oder psychoanalytischen Erklärungsmustern ist der Unterschied nicht zu erfassen. Tatsächlich liegen Welten zwischen heute und 68. Drogen, das bedeutete damals Cannabis und LSD. Kokain gab es auf dem europäischen Markt so gut wie nicht, die synthetischen Drogen waren noch gar nicht entwickelt und Heroin konsumierte eine verschwindende Minderheit, die zu klein war, um eine Straßenszene zu bilden. Entscheidend war die Entwicklung einer Kultur des Drogenkonsums. Es wurden verschiedene Rituale der Einnahme praktiziert, die letztlich all zu exzessiven Gebrauch verhinderten. Viele Cannabis-RaucherInnen lehnten aus guten Gründen den gleichzeitigen Konsum von Alkohol, ja oft Alkohol überhaupt ab. Auch wenn zumeist spirituelle Gründe genannt wurden, der Gesundheit zuträglich war dieser Beschluß allemal. Drogen wurde mit großer Ehrfurcht begegnet, ihnen wurden bewußtseinsverändernde und bewußtseinserweiternde Wirkungen zugesprochen. „*Die Behauptung, Drogen - und besonders LSD - könnten blockierte Erfahrungsbereiche öffnen, war etwas absolut Zentrales in der ganzen Kultur.*" (Willis 1981; 177) In der Subkultur zirkulierten Anweisungen und Empfehlungen, wie und unter welchen Umständen ein Trip anzutreten wäre. Auch wenn diese Ratschläge negative Folgen nicht immer verhindern konnten, zeigen sie doch das Bemühen der Szene auf, so etwas wie eine Drogenkultur zu entwickeln.

Bücher

Dem großen Erfahrungshunger entsprach ein großer Theoriehunger. „*Ich mußte bald feststellen, daß bei diesem großen Aufbruch, der sich Ende der 60er Jahre abzeichnete, ein großer Theoriebedarf da war. Plötzlich hat es den Wunsch nach theoretischer Literatur gegeben, nach Marxismus, Information über die Verhältnisse in der Dritten Welt und vor allem ein großes Theoriebedürfnis.*" (Herrmann 1998; 369) Daß dieses Bedürfnis durch die offizielle akademische Welt nicht gestillt werden konnte, war so selbstverständlich, daß Brigitte Herrmann[17] diesen Umstand in ihrem Erinnerungsbericht zu Recht nicht einmal erwähnt. So selbstverständliches muß nicht extra ausgesprochen werden. Was der Wissenschafts- Kunst- und Kulturbetrieb zu bieten hatte, war für die 68er Bewegung anfangs Schrott, später firmierte dies unter „bürgerlicher Ideologie". Um den Theoriehunger zu stillen, entwickelte die 68er Bewegung ihre spezifische Praxis der Buchproduktion, die Praxis der Raubdrucke. Der Jurist Götz von Olenhusen und die Bibliothekarin Christa Gnirß gaben 1973 das „Handbuch der Raubdrucke" heraus, in dem sie penibel alle bisher erscheinen schwarz nachgedruckten Bücher auflisten. Eingeleitet wird der Katalog mit der Aussage: „*Wenn verschiedene Entwicklungsstufen der materiellen Produktion Widersprüche erzeugen, wenn überalterte Produktionsverhältnisse in ein unangemessenes Verhältnis zu den Produktivkräften, wenn private Interessen in Gegensatz zu Bedürfnissen und Interessen der Allgemeinheit* (damit ist die 68er Bewegung gemeint! K.R.) *geraten, dann geschieht es, dass solche Widersprüche auch im bereich der Organisationsform der gesellschaftlichen Verhältnisse, der Rechtsform aufbrechen.*" (Olenhusen/Gnirß 1973; 11) Das Verzeichnis umfaßt über 650 AutorInnen und 848 Titel. Mit mehr als fünf Werken sind



vertreten: Theodor Adorno, Alice Balint, Siegfried Bernfeld, Nikolai Bucharin, Hermann Duncker, Friedrich Engels, Sandor Ferenczi, Anna Freud, Sigmund Freud, Erich Fromm, Henryk Grossmann, Jürgen Habermas, John Hartfield, Werner Hofmann, Max Horkheimer, Melanie Klein, Karl Korsch, Petr Krapotkin, Nadezda Krupskaja, Jürgen Kuczynski, Vladimir Lenin, Georg Lukács, Rosa Luxemburg, Ernest Mandel, Mao Tse-tung, Herbert Marcuse, Karl Marx, Oskar Negt, Anton Pannekoek, Karl Radek, Wilhelm Reich (Spitzenreiter mit 81 Titeln), Rudolf Rocker, Otto Rühle, Alfred Schmidt, Wera Schmidt, Josef Stalin, Paul Sweezy, Ernst Thälmann, August Thalheimer, Leo Trotzki, Evgenij Varga, Karl August Wittfogel, Nelly Wolffheim, und Clara Zetkin. Wenn die Schriften der ProtagonistInnen von etablierten Verlagen publiziert wurden, erreichten sie binnen Monaten astronomische Auflagen. Herbert Marcuses Aufsatzsammlung „Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft" wurde innerhalb weniger Monate vier mal aufgelegt (60.000 Exemplare), vom Buch „Rebellion der Studenten oder die neue Opposition" in dem Arbeiten von Bergmann, Dutschke, Lefèvre und Rabehl enthalten waren, wurden von Mai 1968 bis September 1968 170.000 Stück verkauft. Parallel zu den Raubdrucken entstanden die linken Buchhandlungen. Quantitativ gesehen war auch diese Szene recht klein. *„International gesehen erfolgte die Gründung der Buchhandlung Herrmann sehr früh. (1969 K.R.) Sie war die dritte deutschsprachige linke Buchhandlung. Vorher hat es nur eine in Stuttgart und eine in Berlin gegeben. Zu den besten Zeiten gab es 50 bis 60 Buchläden, die sich im Verband der linken Buchhandlungen zusammenschlossen."* (Herrmann 1998; 376) Linke Buchhandlungen waren auch Orte der Kommunikation, des Austauschs von Meinungen und Neuigkeiten, von Tratsch und Klatsch, aber sie widerspiegelten zugleich die Entwicklung der Bewegung. Die große Entmischung nach 1969 machte auch vor den Bücherläden nicht halt. Mit dem Zerfall der eigentlichen 68er Bewegung, von den ParteiaufbauerInnen als Überwindung der kleinbürgerlich-antiautoritären Phase gefeiert, erlosch auch der große Theoriehunger. Nun genügten einige Broschüren, „Lohn, Preis und Profit", „Was tun?" und das „Studium", so hieß das damals, kanonischer Schriften. Originalton Brigitte Herrmann: *„Auch in Österreich entstanden aus der APO eine Menge rigider Gruppen, die sich der Arbeiterklasse nahe fühlten, wie die Maoisten oder die Trotzkisten. Das hat auch das Klima in der Buchhandlung verändert. Die Interessen der Kunden waren nicht mehr so lebendig und so vielseitig."* (Herrmann 1998; 379)[18]

Musik

Musik unter dem Abschnitt „Formen sozialer Praxis" zu behandeln, mag möglicherweise Erstaunen auslösen. Doch ich bin überzeugt, daß das spezifisch Neue der 68er Musik nur unter diesem Aspekt zu begreifen ist. Wer unter dem Gesichtspunkt von Tonsatz und Kontrapunkt an das Phänomen herangeht, wird scheitern und nichts erkennen. Musik war Ausdrucks- und Identifikationsmedium, sie repräsentierte und symbolisierte einen bestimmten Lebensstil, der umgekehrt wieder auf die Produktion dieser Musik zurückwirkte. Ein ausgesprochen produktiver Zirkel wurde in Gang gesetzt. Die 68er Musik hatte überragende soziale Bedeutung, und weil sie so bedeutend war, wurden in den Jahren 67 bis 69 eine Flut von kreativen und außergewöhnlichen Platten produziert. *„Nun kamen diese Musiker sehr häufig aus irgendeiner Variante der Hippiekultur. Daher reflektierte die Musik immer deutlicher die Anliegen dieser kulturellen Gruppe und entwickelte sie weiter. Die Hippiekultur als solche übte einen entscheidenden Einfluß auf die Musik aus, genau wie die Musik einen Einfluß auf die Kultur ausübte."* (Willis 1981; 207) Dieser produktive und kreative Zirkel fand natürlich nicht außerhalb von kommerziellen Beziehungen statt. Allen Beteiligten ging es um die Musik, und nur sekundär um das Geschäft. So brachte auch die Szene Persönlichkeiten wie den Produzenten Joe Boyd hervor, der unter anderem die Incredible String Band, Fairport Convention und Nick Drake betreute. Oder John Peel, der in ungezählten Radiosendungen jenseits von kommerziellen Erwägungen die ganze Breite der Musikszene seinem Publikum nahebrachte und bis heute in England einen hervorragenden Ruf besitzt. Das oft unbedarfte und amateurhafte Herangehen zeigte sich auch im legendären Woodstock-Festival. Statt einer überdachten Bühne wurde bloß ein erhöhter Bretterboden gezimmert; die einzigen Reklameschilder waren jene,

die an den transportablen WCs fix montiert waren. Auch wenn die damaligen Stars nicht am Hungertuche nagten, so liegen zwischen den heutigen und den damaligen Einkommen Welten. Jene Gruppen, die noch im Geschäft sind, verdienen gegenwärtig pro Tournee mehr als in all den Jahren damals zusammen. Obwohl 68 als internationales Phänomen zu begreifen ist, entwickelte sich die 68er Musik fast ausschließlich in den USA und vor allem in Großbritannien. Warum? Ich kann zwei Momente erkennen. Einerseits war der kulturelle Flügel in diesen Ländern immer besonders stark. Insbesondere in Großbritannien scheint die 68er Bewegung nie so intellektuell und studentisch geprägt gewesen zu sein, als etwa in der BRD. Andererseits gab es in diesen Ländern nie diese strikte Trennung zwischen E und U Musik, die herzulande fast hysterisch praktiziert wurde. E stand für „ernste“ Musik, und als ernst wiederum wurde die europäische Tradition aufgefaßt, in der sich das Bildungsbürgertum kulturell spiegelte und erkannte. U stand für Unterhaltungsmusik, also seichter Schlager-Tingeltangel.[19] Diese Unterscheidung wurde keineswegs nur von politischen Konservativen vertreten, sondern findet sich ebenso in Adornos Musiktheorie.

Sofern die 68er Musik vom Establishment überhaupt wahrgenommen wurde, wurde sie sofort in die Schublade der U Musik gesteckt und überdies mit Spott und Hohn übergossen. Auch wenn das Urteil nicht immer so radikal ausfiel, die Abwertung dieser Musik war eindeutig. Sie stand auf der untersten Stufe der Hierarchie und jeder musikalisch Gebildete schätzte sie als einfältig und primitiv ein. Dieses Urteil beruhte in den seltensten Fällen auf einer tatsächlichen Kenntnis der unglaublich vielfältigen Formen, die die 68er Musik annahm, sehr wohl auf dem Instinkt, Kompetenz nicht abgeben zu wollen. Die geschichtlich spezifische Form des Musizierens, die tradierten Formen der Ausbildung, die höchst selektive Geschmacksbildung der europäischen Musiktradition - jenseits dieses Musikuniversums konnte es nur Minderwertiges geben. Musikkonsum wurde völlig zu recht von der 68er Bewegung unmittelbar als Kulturkampf aufgefaßt. Es ging darum, das eigene musikalische Empfinden gegen hochnäsige Abwertung zu behaupten. Der Konsum der Musik, das Sammeln von Platten, das gemeinsame Hören, oft stundenlange Diskussionen über Vorzüge und Mängel bestimmter Gruppen, all das konstituierte eine spezifische Praxis. Und allen Beteiligten war klar, daß sie sich in einem kulturellen Gegenuniversum bewegten, welches das Establishment nicht verstehen konnte.

Kinder und Erziehung

Zur Praxis der alternativen und antiautoritären Erziehung führten viele Wege, programmatische wie pragmatische. Was lag näher als das Thema Pädagogik, wenn es darum ging, bürgerliche Zwänge und Verkrüpplungen zu überwinden? Eine Bewegung wie die 68er, die Revolte so radikal ansetzte, mußte zwangsläufig davon träumen, neue Menschen zu schaffen. Und ein Weg dazu war wohl eine neue, freie Form der Erziehung. Zugleich existierten auch reale Kinder, die ihre Ansprüche kundgaben und irgendwie versorgt werden mußten. Als am 22.5.1966 in Frankfurt der große SDS-Kongreß „Vietnam - Analyse eines Exempels“ stattfand und Herbert Marcuse das Hauptreferat hielt, tobten die Kinder auf den Gängen herum - angeblich führte das zur Gründung weiterer Kinderläden mit antiautoritärem Anspruch. Als theoretische Grundlagen wurde, durchaus charakteristisch, von einer Initiative in Frankfurt folgende Schriften genannt: *„A. S. Neill, Summerhill; Wilhelm Reich; J. und Paul Ritter, Free Family; Kirkdale, eine Schule in London, von der die Anregung für unsere Initiative ausging und an der zwei Lehrerinnen unserer Kinderschule hospitiert bzw. praktiziert haben.“* (Bott 1970; 45) Interessanterweise haben die Kindergruppen und Kinderläden, 1968 erfunden, die Zeit überdauert und werden noch gegenwärtig erfolgreich praktiziert. Wer sich einmal konkret an diesen Projekten beteiligt hat, weiß, wie grundlegend sich diese Initiativen von den üblichen Kindergärten und Vorschulen unterscheiden. Die vor allem von der Sozialdemokratie gebauten Kindergärten dienten (und dienen) ausschließlich dem Zweck, Frauen trotz Kindern den Zugang zum Arbeitsmarkt zu ermöglichen. Dementsprechend sahen (und sehen) die „pädagogischen“ Prinzipien aus: maximale Öffnungszeiten und minimale Kosten. Die selbstorganisierten Kinderläden hingegen wurden aus ganz anderen Motiven initiiert. Einerseits ging es um eine alternative Pädagogik, andererseits um eine Relativierung der Kleinfamilie durch den intensiven Kontakt zwischen Kindern untereinander und zu den BetreuerInnen. Selbstorganisierte Kinderläden erfordern jedoch einen nicht geringen finanziellen, aber vor allem zeitlichen Einsatz: Monatliche Plenarsitzungen, Putzdienst, Kochdienst, Begleitungen bei Ausflügen und Aktivitäten, dazu die üblichen Aufgaben, die Vereine so mit sich bringen. Die funktionale Zurichtung der Frauen für die Lohnarbeit war jedenfalls niemals erklärtes Ziel. Auch wenn der große Anspruch, den antiautoritären Menschen zu schaffen, die „Erziehung zum Ungehorsam“ zu verwirklichen, nicht eingelöst werden konnte, so ist doch in der Frage Kindergruppen der Keim der 68er Bewegung aufgegangen.

Allerdings war die Praxis der alternativen Schulen nicht so erfolgreich. Thema waren sie 1968 natürlich allemal. *„1967 war, quasi anonym, ein kleines Büchlein erschienen: ‚Lettera a una professora'*[20]*, geschrieben von Schülern an Don Milanis Schule in Barbiana. Dieses Buch wurde für die Bewegung außerordentlich wichtig. (...) Ohne mit einem komplizierten Begriffsapparat zu hantieren macht es klar, daß es in den Schulen - wo bislang nur von der Dummheit der Schüler und der mangelnden Qualifikation der Lehrer die Rede war - den Klassenkampf real gibt.*" (Viale 1979; 21) 1970 wurde über dieses Buch auch in Österreich bereichtet, und zwar in der gesellschaftspolitisch wohl bedeutendsten Sendung des ORF seit 1945, in der „Musicbox", die einer ganzen Generation das Fenster zur 68er Musik öffnete und zugleich - so schließt sich der Kreis - auch von Elementen der Rebellion berichtete; zwar zumeist aus einer radikaldemokratischen und linkskatholischen Perspektive, aber was bedeutete das schon damals. Die Praxis der Rebellion und Provokation blühte zwar auch unter den SchülerInnen - *„daß das Stroh so trocken war, hätten wir nicht geglaubt*" - die konkreten Projekte alternativer Schulen krankten aber rasch an ähnliche Problemen wie die diversen Kommuneexperimente. Die Kritik an repressiver Pädagogik und sozialer Unterdrückung in den Schulen unmittelbar durch konkrete Praxis in Alternativen zu überführen, klappte nirgends so recht. Entweder kippten die Projekte rasch in banale Versionen von Privatschulen, oder die Besonderheit mußte durch esoterische Lehren (Steiner-Schule) oder Elitekonzeptionen legitimiert und motiviert werden.

Zwei Fehldeutungen der sozialen Praxis der 68er Bewegung (Schwendter/Willis)

Der Zweck meiner sehr summarischen Auflistung verschiedener Praxisformen ist es zu zeigen, daß in der 68er Bewegung die Kritik an gesellschaftlichen Verhältnissen organisch mit dem Versuch verbunden war, alternative Formen zu schaffen und der „Großen Weigerung" auch einen praktischen Ausdruck zu geben. Vieles mußte dabei unerwähnt bleiben. Etwa die blühende Underground-Presse in den USA oder die tatsächliche Auflösung der psychiatrischen Klinik in Triest durch ihren ehemaligen Leiter Franco Basaglia, der damit eine europaweite Welle der Psychiatriekritik auslöste, die auch in Wien durch eine sehr aktive Gruppe vertreten war. Es ist ein grobes Fehlurteil zu meinen, die praktischen Aktivitäten hätten sich ausschließlich am „Marsch durch die Institutionen" orientiert, eine Losung die Rudi Dutschke als Perspektive für den in Auflösung befindlichen SDS formulierte; zu einem Zeitpunkt, an dem ihm niemand mehr zuhörte, da jeder (und hier ist die männliche Form zutreffend) der führenden Kader offen oder heimlich bereits am Parteiaufbau bastelten. Ich will auch nur am Rande erwähnen, daß die stalinistischen Intellektuellen auf die Bewegung mit blankem Haß reagierten und im Stile der niederträchtigsten Teile der bürgerlichen Presse den Schmutzkübel über die Versuche, neue soziale Formen zu schaffen, ausgossen. Kostprobe gefällig? *„Antiautoritäre Zeichenlehrer ermuntern ihre Schüler zu sinnlosem Drauflosschmieren, damit sie sich von den ‚Zwängen' eines von vornherein aufs Resultat verpflichteten Tuns befreien möchten, dergestalt ‚ganz neue Denkanstöße' in sich erfahrend. Antiautoritäre Lyriker ‚zerbrechen' den ‚Zwang der Sprachstrukturen'. Antiautoritären Kindergärtnerinnen wäre es am liebsten, die lieben Kleinen lernten ihren Eltern in die Kaffeetassen zu pinkeln.*" (Harich 1971; 94)

Eine Fehldeutung der sozialen Praxis der 68er Bewegung findet sich in der Arbeit von Rolf Schwendter, „Theorie der Subkultur"[21]. Das Buch erschien 1973. Es ist natürlich ein Versuch, 1968 theoretisch zu erfassen. Die Besonderheit, die Unverwechselbarkeit von 1968 wird vom Autor wohl erkannt, aber zu einer idiographischen Darstellung kann er sich nicht durchringen. Letztlich löst er die spezifische Besonderheit der 68er Bewegung im geschichtslosen soziologischen Begriff „Subkultur" auf. Schwendter erkennt zwar die emanzipatorische Ausrichtung der Bewegung und verteidigt diese geschickt gegen poststalinistische Angriffe, ebenso ist der Materialreichtum des Buches positiv zu vermerken. Aber durch die falsche Allgemeingültigkeit und Überzeitlichkeit des Subkulturbegriffs geht die historische Einmaligkeit der 68er Bewegung in einem heillos eklektizistischen Theorie-Wirrwarr unter.

Die Kritik der Geschichts- und Zeitlosigkeit ist auch an die Arbeit von Paul Willis „Profane Culture" zu richten. Willis zählt zu den Mitbegründern der „Cultural Studies". Willis untersucht darin die Kulturen der „Rocker", die ihn offensichtlich weniger interessiert haben, und der „Hippies", die er mit großer Liebe und Sorgfalt darstellt. Aber auch er blendet jede zeitliche Perspektive aus. Daß kein Mensch als „Hippie" geboren wird, sondern spezifische Umstände sowohl lebensgeschichtlicher als auch sozialgeschichtlicher Art erst so etwas wie eine Hippiekultur entstehen lassen, dieser Gedanke wird bei Willis nicht zu finden sein. Gerade im Falle der Hippie Kultur erweist sich das Ausblenden der Geschichtlichkeit als fatal. Im folgenden Zitat findet sich sowohl die Stärke, als auch die strukturelle Schwäche der „Cultural Studies" vereint. Willis schreibt: *„Und doch entwickeln diese Gruppen aus dem Rahmen eines vorgeprägten Marktes erhältlichen Schund lebensfähige Kulturen und formulieren durch*

ihre Bearbeitung von vorgefundenen Gebrauchsgütern tatsächlich eine lebendige, gelebte und konkretisierte Kritik an der Gesellschaft, die diese verdrehten, beleidigenden und oft sinnlosen Dinge produziert." (Willis 1981; 20) Die Schaffung, ja Schöpfung kultureller Formen, ich sage lieber sozialer Praxis, wird in dieser Passage bloß reaktiv definiert, als reine Interpretationsleistung, die dem „Schund" ernsthafte Bedeutung gibt, aber gleichzeitig alles beim Alten läßt. Wenn aus diesem Ansatz Methode wird, dann ist der Unterschied zwischen der Hippie-Kultur der 68er Jahre, der 68er Bewegung überhaupt und der gegenwärtigen Snowboard- oder Skater-Szene eingeebnet. Kapitalismus und Kulturindustrie produzieren ihre „beleidigenden und oft sinnlosen Dinge", aber doch werden diese in „lebensfähige Kulturen" integriert, ja entzünden sich daran. Wir erkennen also ein zeitloses Muster. Spannend ist allerdings, daß die im Vorspann des Buches skizzierte Methode in seiner materialen Analyse der Hippie-Kultur gar nicht zu finden ist. Wie selbstverständlich interpretiert Willis diese Kultur als antikapitalistisch und widerständig und entwickelt einen fiktiven Dialog mit ihren ProtagonistInnen. Willis konstatiert der englischen Hippie-Kultur einmal eine substantielle Berechtigung: „*Das alternative Hippieleben ist eine stumme, jedoch vernichtende Verurteilung des kulturellen Bankrotts der extremen Linken.*" (Willis 1981; 168) Die radikale Kritik der Linken wie der Szene würden sich „*genau entsprechen*". Auch wären die Hippies keineswegs theoretisch ungebildet. Aber leider würden ihre Einsichten immer wieder von jenem subjektiven Gefühl überlagert und zugeschüttet, das nicht einfach zu begreifen sei, eben jene Mischung aus Überlegenheit, Wohlgefühl und exzessiver, narzißtisch erlebter Individualität: „*Die hohe Bewertung der subjektiven Erfahrung ließ jedes theoretische Wissen, das die Hippies über Ungleichheit und Ausbeutung besaßen, umkippen. Solange man nur die Situation als angenehm erlebte, war es nicht von Bedeutung, ob man ausgebeutet wurde.*" (Willis 1981; 166) Mit viel Feingefühl erkennt Wills auch das Fatalistische an der Hippie Bewegung. „*Ein Greifen nach der Gegenwart konnte zukünftige Katastrophen bedeuten. Immer schien die Krise zu drohen.*" (Willis 1981; 131) In der Tat gab es in der Hippie Kultur eine Ahnung über das Vergehen der eigenen Lebensart. Kaum geschaffen - wer war vor Mitte der 60er Jahre Hippie? - wurde etwas von einer aussterbenden Art an sich selbst gespürt. Ohne die eigenen geschichtlichen und gesellschaftlichen Bedingungen analysieren zukönnen, existierte in der Hippie-Szene immer eine offene Ahnung, daß ihre Existenzweise nur ein bloßes vergebliches Aufblitzen eines möglichen anderen Weges der Menschheit sein könnte. Es war wohl mehr als politische Ironie, als am Höhepunkt der Bewegung in den Underground-Zeitungen von San Francisco als Reaktion auf die zunehmende Kommerzialisierung der Szene folgende Todesanzeige erschien: „*Funeral Notice: Hippie in the Haight A. District of ths city, Hippie, devote son of Mass Media - Friends are invited to attend services beginning at sunrise, October 6, 1967 at Buena Vista Park.*" (Hollstein 1981; 65) Und wenn Willis seinen fiktiven Bekehrungsversuch zum Marxismus mit folgenden Worten aufgibt, so trifft er zweifellos etwas vom vorherrschenden Lebensgefühl: „*Doch in eben diesen Schattenbereichen, aus denen der wissenschaftliche Materialismus sie herausgeholt hätte, fühlten sich die Hippies am meisten zu Hause. Aus diesen Schauplätzen konnte sich das Spiel am besten entfalten, hier konnte das Suchen nach der schwer faßbaren Transzendenz immer weitergehen.*" (Willis 1981; 169) Aus solchen Worten wird klar, wie Willis tatsächlich zu der von ihm analysierten Kultur steht, er erkennt

Zitierte Literatur:

Agnoli, Johannes (1998)„1968 und die Folgen", Freiburg
Balistier, Thomas (1996) „Straßenprotest. Formen oppositioneller Politik in der Bundesrepublik Deutschland zwischen 1979 und 1989", Münster
Balestrini, Nanni; **Moroni**, Primo (1994) „Die goldene Horde. Arbeiterbewegung, Jugendrevolte und bewaffneter Kampf in Italien", Berlin
Berman, Paul (1998) „Zappa meets Havel. 1968 und die Folgen - eine politische Reise", Hamburg
Bott, Gerhard, (Hg.) (1970) „Erziehung zum Ungehorsam. Kinderläden berichten aus der Praxis der antiautoritären Erziehung", Frankfurt
Dutschke, Gretchen (1998) „Rudi Dutschke. Wir hatten ein barbarisches, schönes Leben", München
Dutschke, Rudi (1968) „Die Widersprüche des Spätkapitalismus, die antiautoritären Studenten und ihr Verhältnis zur Dritten Welt", in: Bergmann, Dutschke, Lefèvre, Rabehl, „Rebellion der Studenten oder Die neue Opposition", Reinbek bei Hamburg
Eisenberg, Götz; **Thiel** Wolfgang (1975) „Fluchtversuche. Über Genesis, Verlauf und schlechte Aufhebung der antiautoritären Bewegung", Gießen
Fichter, Tilman, **Lönnendonker**, Siegwart (1977) „Kleine Geschichte des SDS", Berlin
Gilcher-Holtey, Ingrid (1995) „Die Phantasie an die Macht. Mai 68 in Frankreich", Frankfurt am Main
Harich, Walter (1971) „Zur Kritik der revolutionären Ungeduld.", Basel
Herrmann (Salanda), Brigitte (1998) „Vom Cafe Hawelka zur Buchhandlung Herrmann", in: B. Danneberg, F. Keller, A. Machalicky, J. Mende (Hg.), „die 68er - eine generation und ihr erbe", Wien
Hollstein, Walter (1969) „Der Untergrund", Neuwied und Berlin

- (1981) „Die Gegengesellschaft“, Reinbeck bei Hamburg
Koenen, Gerd (2001) „Das rote Jahrzehnt. Unsere kleine deutsche Kulturrevolution 1967 - 1977“, Köln
Kunzelmann, Dieter (1998) „Leisten Sie keinen Widerstand. Bilder aus meinem Leben“, Berlin
Leineweber Bernd., **Schibel**, Karl-Ludwig (1975) „Die Revolution ist vorbei, wir haben gesiegt“, Berlin
Mandel, Ernest (1969) „Die Lehren vom Mai 1968“ In: A. Glucksmann, A. Gorz, E. Mandel, J.-M. Vincent, „Revolution in Frankreich 1968“, Frankfurt am Main
Marcuse, Herbert (1969) „Versuch über die Befreiung“, Frankfurt am Main
- (1973) „Konterrevolution und Revolte“, Frankfurt am Main
Marks, Stephan (1977) „Studentenseele. Erfahrungen im Zerfall der Studentenbewegung“, Hamburg
Mosler, Peter (1977) „Was wir wollten, was wir wurden“, Reinbeck bei Hamburg
Olenhusen, Götz von; **Gnirß**, Christa (1973) „Handbuch der Raubdrucke 2, Theorie und Klassenkampf Sozialisierte Drucke und Reprints“, Pullach bei München
Rabehl, Bernd (1998) „Zur Archaischen Inszenierung linksradikaler Politik“, in: Kraushaar „Frankfurter Schule und Studentenbewegung. Von der Flaschenpost zum Molotowcocktail“ 1946 - 1995, Band 3, Frankfurt am Main
Rauch, Malte, J., **Schirmbeck**, H. Samuel (1968) „Die Barrikaden von Paris. Der Aufstand der französischen Arbeiter und Studenten“, Frankfurt am Main
Roszak, Theodor (1971), „Die Gegenkultur“, Düsseldorf, Wien
Viale, Guido (1979)“Die Träume liegen wieder auf der Straße. Offene Fragen der deutschen und italienischen Linken nach 1968“, Berlin
Willis, Paul (1981) „Profane Culture. Rocker, Hippies: Subversive Stile der Jugendkultur“, Frankfurt am Main

Anmerkungen:

1 So fabuliert etwa Martin Viehöver, als „Student und Bundesvorsitzender der Jungen Ökologen“ im AutorInnen-Verzeichnis angeführt, mit unverfrorener Geschichtsfälschung: „Dreißig Jahre nach der 68er Revolte haben die Rebellen von einst den Marsch durch die Institutionen geschafft. Sie sitzen in den Universitäten, den Schulen, den Verwaltungen, in verschiedenen Parlamenten und haben führende Positionen in der Wirtschaft inne. Über die Medien beeinflussen sie die öffentliche Meinung.“ (Viehhöver 1998; 129)

2 In Italien wird von der 77er-Bewegung gesprochen. Doch diese Bewegung ist aber nur eine sehr spezifische Form, in der die 68er Bewegung wirksam wurde.

3 „Der Internationalismus der Bewegung, die Tatsache, daß voneinander unabhängige, aber analoge Prozesse gleichzeitig abliefen, ist nicht leicht zu erklären.“ (Viale 1977; 13)

4 Die „Situationistische Internationale“ war eine kleine, sehr zerstrittene Intellektuellen- und KünstlerInnengruppe. Einer ihrer wichtigsten Vertreter war Guy Debord, dessen Buch „Die Gesellschaft des Spektakels“ oftmals aufgelegt und in viele Sprachen übersetzt wurde.

5 So spielte LSD selbst bei den „Weatherman“ immer eine bestimmte Rolle. „Um das Einschleusen von Polizeispitzeln zu verhindern, spielte bei den Einführungen in die klandestinen Zellen LSD eine nicht unwichtige Rolle, da Weather davon ausging, daß man unter dem Einfluß dieser Droge seine wahre Identität nicht verbergen könne.“, so Florian Ruttner in einer Buchbesprechung der Arbeit von Ron Jacobs, „Woher der Wind weht - eine Geschichte des Weather Underground“, Berlin 1999

6 Quelle: Malte, J. Rauch, Schirmbeck, H. Samuel, „Die Barrikaden von Paris. Der Aufstand der französischen Arbeiter und Studenten“, Frankfurt am Main 1968

7 In: Hafner, Georg M., Jacoby, Edmund (Hg.) „1968 - Bilderbuch einer Revolte“, 1993 Frankfurt am Main, Seite 66

8 Bei einer Demonstration am 31.3.1965 gegen Borodajkewicz wurde Ernst Kirchweger von einem Nazi erschlagen.

9 Rolf Schwendter nennt in seiner Arbeit „Theorie der Subkultur“, 1981 ähnliche Praxisfelder, und zwar: Nahrung, Wohnung, Sexualität, Erziehung, Gesundheit, Transport (Rote Punkt Aktion), Konsum (worunter die Punkte Drogen und Kleidung fallen) sowie Arbeit & Muße = Kritik an der Leistungsgesellschaft.

10 Henry David Thoreau: „Walden. Ein Leben mit der Natur“ Deutsch von Erika Ziha, München 1999

11 Das österreichische Recht kennt nur den Begriff Haushalt und Haushaltsvorstand. Wohngemeinschaften erscheinen, so die darin wohnenden überhaupt hauptgemeldet sind, einfach als großer Haushalt mit vielen Mitbewohnern auf. In allen anderen Ländern dürfte das nicht viel anders sein, Kurzum, Wohngemeinschaften und Kommunen existieren für die Welt der Statistik einfach nicht.

12 Genaue Daten über Alter und soziale Herkunft der Hippies finden sich bei Hollstein (1969; 67ff). Soziologisch stammten die „Blumenkinder“ - wenig überraschend - vorwiegend aus der wohlhabenden Mittelschicht, allerdings gibt Hollstein an, daß die überwiegende Mehrzahl keine regelmäßige finanzielle Unterstützung von ihren Erlern erhielten: „Von 100 Hippies in New York wurden nur vier von zu Hause unterstützt; von 100 Hippies in San Francisco deren elf.“ (Hollstein 1969; 68)

13 Fichter, Tilman, Lönnendonker, Siegwart, „Kleine Geschichte des SDS“, Berlin 1977, Seite 103

14 Die Arbeit von Elisabeth Voß, „Wege, Umwege, Irrwege... Ein Versuch über die Sehnsucht“, in: „Das KommuneBuch“ Göttingen 1998, Seite 69 - 98, zeigt genau die Einflüsse rechten Gedankenguts in der gegenwärtigen Kommune - Bewegung in Deutschland auf. Sie warnt allerdings zu Recht davor, alles mit der Faschismus-Keule zu erledigen, und die Zwischentöne nicht mehr zu beachten.

15 Geschäftstüchtige Hippies erkannten bald die Marktlücke für alternative Reiseführer. Herr Felbiger baute rund um seinen legendären Griechenland-Reiseführer einen ganzen Verlag auf, ebenso der Weltenbummler Tony Wheeler um sein „Indien Handbuch“.

16 Für Informationen zu diesem Thema wäre ich besonders dankbar!

17 Die Buchhandlung Herrmann existierte 23 Jahre lang und war die linke Buchhandlung in Wien.

18 Koenen berichtet, daß der KBW im Herbst 1974 schlagartig 18 Buchläden, im Besitz des „Bundes Westdeutscher Kommunisten“ befindlich, einfach zusperrte und so „ein Stück linker Alternativkultur“ (Koenen 2001; 428) vernichtete. Offenbar wurden diese Läden als für den Parteiaufbau störend empfunden.

19 Manche wird es überraschen, aber die sogenannte volkstümliche Musik a la Musikantenstadl entstand erst in den 80er und 90er Jahren.

20 deutsch: „Die Schülerschule. Brief an eine Lehrerin“, Berlin 1970

21 Aus heutiger Warte aus ist es amüsant zu lesen, wie unbefangen Schwendter alle Begriffe verwendet, die damals gut und teuer waren. Haupt- und Nebenwiderspruch geht ihm genauso locker über die Lippen, pardon die Schreibmaschine, wie positive Bezüge zur Psychoanalyse a la Wilhelm Reich. Sein Buch ist vollgestopft mit soziologischem Theorieplunder und jenen Theorien mittlerer Reichweite, die in den 60er aktuell waren. Man kann sich allerdings den Eindruck nicht verkneifen, daß Schwendter die Sache nicht so ernst nimmt und auf dem Klavier der „Theorien“ und „Namen“ herumspielt.

Alice Pechriggl
„Die Schlächter der Erinnerung“ - Eine Einleitung zum gleichnamigen Buch von Pierre Vidal-Naquet

ein rebellisches, radikal gesellschaftskritisches Milieu und beklagt dessen Grenzen.

Teil 2 dieses Artikels erscheint der nächsten Ausgabe der „grundrisse“.

(Vorbemerkung der grundrisse Redaktion: Das Buch: „Die Schlächter der Erinnerung. Essays über den Revisionismus“, wurde von Alice Pechriggl übersetzt und ist soeben im WUV Verlag, Wien 2002, ISBN 3-85114-661-1, erschienen. Alice Pechriggl hat auch eine Einleitung verfaßt, die wir mit eine kleinen, geringfügigen Kürzung hier veröffentlichen. Wir danken der Autorin für die freundliche Genehmigung zum Nachdruck sowie Sabine Kruse vom WUV Verlag für die Kooperationsbereitschaft.)

Pierre Vidal-Naquet ist in erster Linie Historiker der Antike. Er ist hierin vor allem für seine quellenkritischen und strukturalanalytischen Zugangsweisen berühmt sowie für die Brisanz der von ihm aufgegriffenen und neu skizzierten Problemstellungen. Aber er ist ebenso ein renommierter Zeithistoriker, was vor allem den absurden disziplinären Festschreibungen der HistorikerInnen auf bestimmte Epochen zuwiderläuft. Er hat zum Algerienkrieg, zum Pariser Mai 1968 sowie zum historiographischen Umgang mit dem Nationalsozialismus Bücher veröffentlicht, die seit Jahrzehnten über die nationalen Grenzen hinweg als Referenzwerke gelten. Das vorliegende Buch gehört dazu. Während der Historikerstreit einiger renommierter deutscher Professoren in Frankreich übersetzt und weiträumig diskutiert wurde, musste Vidal-Naquets Buch 15 Jahre auf seine Übersetzung ins Deutsche warten. Dagegen waren Übersetzungen der „Revisionisten“ Faurisson und Rassinier schnell am Markt und erfreuten sich mehrerer Auflagen, was nichts an ihrer Unvollständigkeit und ihrer schlechten Qualität ändert.

Es war mir eine große Ehre, wenn auch nicht unbedingt ein Vergnügen, *Die Schlächter der Erinnerung* zu übersetzen. Ich sah darin mehr eine interessante aber auch unangenehme Aufgabe denn eine Berufung. Die Auseinandersetzung mit der Vernichtung der Juden und anderer durch die deutschen und österreichischen Nazis ist nach wie vor eine mit dem Grauen, das mich unweigerlich affiziert. Es haftet ihr etwas Abgründiges an, das psychisch nicht so ohne weiteres zu verarbeiten ist, zumal in Österreich, wo diese Auseinandersetzung zwischen Obsession und Verleugnung stattfand und immer noch stattfindet. Die langfristige professionelle Auseinandersetzung mit dem Thema der Vernichtung durch das NS-Regime ist befremdlich und zugleich unumgänglich; wir wundern uns über die Berufswahl, über die Entscheidung, sich dauerhaft, zuweilen sogar ausschließlich mit einem derart „ekelerregenden Thema“ (P.V.-N.) auseinander zu









setzen und wagen zugleich kaum, an den professionellen Wächtern der Erinnerung zu rühren. Für viele von uns repräsentieren sie - im Gegensatz zu den „Schlächtern der Erinnerung“ - so etwas wie ein gutes Gewissen im Umgang mit dem stets oberflächlich wenn überhaupt angetretenen Erbe der NS-Herrschaft.

In einer Aura der Unantastbarkeit nicht zuletzt angesichts einer stets lauernden Anfeindung ihrer Arbeit seitens jener, die (seit Jahrzehnten) „endlich“ einen Schlussstrich ziehen wollen, wird sogar die psychoanalytische Kategorie der Abstinenz bemüht, wenn es darum geht, sich aus den gesellschaftspolitischen Umgangsweisen und Interpretationen herauszuhalten, die die erfolgte oder noch nicht erfolgte Erforschung von weiteren wichtigen Dokumenten und Details hervorruft.[1] Der Umgang ist jedenfalls a priori problematisch, zumal er auch noch durch die Lasten der spektakulären Inszenierung beschwert ist, die von Leuten wie Finkelstein in den öffentlichen Diskurs der (für österreichische Verhältnisse) gehobeneren Tagespresse gebracht wurden.[2] Dagegen verwehrt sich Pierre Vidal-Naquet, und so weigerte er sich, das Vorwort für die französische Ausgabe von Finkelsteins Buch zu schreiben, obwohl er den Beginn des Erfolges jenes „Revisionismus“, den er bekämpft, mit dem Erfolg des Films Holocaust ansetzt. Er hatte selbst von einem Holocaust-Spektakel gesprochen und tut es immer noch, aber unter anderen Voraussetzungen als Finkelstein, der das Spektakel nur perpetuiert.[3]

Ebenso kritikwürdig bleiben die Umstände für die Einforderung hybrisverdächtiger Summen, die Anwälte für sich und nicht so sehr für die wenigen überlebenden Opfer herausschlagen, nachdem die Regierungen, insbesondere die österreichische, in ihrer Verzögerungstaktik verharrten. Und doch: ohne diese privaten Klagen wäre es wohl nie zur Bildung von Fonds und zu Auszahlungen gekommen. Angesichts der Unverhältnismäßigkeit bleibt also gewiss unendlich vieles im Argen oder fällt auf die „fruchtbare“ antisemitische Bodenlosigkeit derer, die prinzipiell gegen Restitutionen eingestellt sind (nach dem Motto „wir haben schon bezahlt“). Doch diese Dilemmata sind nicht durch historiographische Genauigkeit zurechtzurücken. Es bedarf vielmehr des Mutes einer immer neu sich reflektierenden ethischen und vor allem politischen Urteilskraft, wie sie Hannah Arendt zu ihrer Zeit vielleicht am besten verkörpert hat, und wie Pierre Vidal-Naquet es hier in reflexiv brillanter, sowie kenntnisreicher Weise versucht hat. Er ist nicht so sehr ein Wächter der Erinnerung als ein Kämpfer für die wahrhaftigste Darstellung, die uns begrenzt Erkennenden möglich ist. Die Wahrheit bleibt auch für ihn ein Grenzbegriff.

Ebenso wie die Frage nach den negativen Auswirkungen staatlicher Gedenkkultur auf die zweite, aber vor allem auf die dritte und vierte Generation von Nachkommen muss die Kritik an allen Formen des „Holocaust-Spektakels“ erlaubt bleiben, auch an jener, die sich in der erhabenen scientific community der HistorikerInnen breit macht; diese Kritik sollte geradezu kultiviert werden statt in den reißerischen Diffamierungen Finkelsteins und seiner reaktionären Fürsprecher hierzulande zu münden.

Etwas anderes ist es allerdings, das Erinnern durch die Leugnung des zu Erinnernden unmöglich machen zu wollen. Das ist es, wessen Pierre Vidal-Naquet die „Schlächter der Erinnerung“ als Historiker und als Sohn zweier in Auschwitz ermordeter Juden zuallererst anklagt.

Imaginäres, Fiktives, Wirkliches und Reales

Die (tiefen)psychologischen Aspekte der Verleugnung werden von Pierre Vidal-Naquet als der Kern der „Auschwitzlüge“ und des „Revisionismus“ erfasst, an den sozial- und kulturwissenschaftlich nur schwer heranzukommen ist. Am ehesten diskurs-, imaginations- und repräsentationsanalytisch. Was die Imagination betrifft, so hat Hannah Arendt auch hier einen Grundstein gelegt: die Unvorstellbarkeit der Verbrechen steht gerade im Fall der NS-Vernichtungsmaschinerie in keinem Verhältnis zur Banalität und Normalität ihrer Vollstrecker und deren akribisch-sauberer Planung, die an zwanghafte bürokratische Rituale gemahnt.[4] Es ist also irgendwie nachzuvollziehen (nicht zu entschuldigen, darum geht es hier nicht), dass jemand sich diesen Wirklichkeiten versperrt, es also nicht glauben kann bzw. „will“ oder in anderer

Weise „abschaltet“ bzw. verschiebt, verdichtet etc.

Genau hier setzt Pierre Vidal-Naquet an, indem er die Sektenstruktur der Revisionisten und ihr psychisch-imaginatives Funktionieren im Umgang mit dem „Unvorstellbaren“ in seine Analyse einbezieht. Dabei zieht er immer wieder Vergleiche zwischen den Strukturen derartiger paranoider Sektenwahrheiten bzw. -welten und Staatsideologien, ob stalinistischer, Hitler’scher oder fiktiver Orwell’scher Prägung und arbeitet die strukturellen Zusammenhänge ebenso heraus wie die Unterschiede.



„Die eingebildeten Opfer eines von der jüdischen Weltverschwörung erfundenen Völkermords“, so ließe sich die These von der so genannten Auschwitzlüge auch resümieren.[5] Paranoia ist vor allem dadurch gekennzeichnet, dass ein totaler, also alles umfassender Spaltungsmechanismus die eigenen, ebenso totalen, Aggressionen nach außen in den allmächtigen Angreifer verlegt, gegen den nun unablässig an der Aufrechterhaltung des Systems gearbeitet werden muss; eines Systems, das dazu dient, die Wahrheit seiner Herkunft (der eigenen und des Systems) zu leugnen, weil sie einer anderen, unbewusst als vernichtend erlebten Wahrheit Einlass in den psychischen Raum möglicher Vorstellungen gewähren würde. Die geleugneten Opfer des Genozids sind nicht selbst das psychisch Unverdaubare; vielmehr bannen sie, als Geleugnete, etwas viel umfassend Bedrohlicheres in der Psyche der obsessiven Leugner: das je individuelle totale Vernichtungsphantasma, das sich der fanatischen „Historiker“ des Revisionismus invasorisch bemächtigen würde, wenn ihr Konstrukt von der Erfindung zusammenbräche. Die Erfindung der verschwörerischen Erfindung einer totalen Vernichtung kann strukturell in Analogie gesetzt werden mit der Verleugnung der Vernichtung: doppelte Negationen in einer Spirale der Bodenlosigkeit, in der so viel geredet und geforscht wird, um nicht erinnern zu müssen. Staatlich organisierte Musealisierung und bürokratische Vernichtungsdokumentation können auch eine Art sein, das Erinnern aufzuschieben, und auf der „guten“ Seite etwas von dem zu wiederholen, was psychisch (noch?) nicht verdaut werden konnte bzw. kann.[6]

Wie dem auch sei, die umsichtige Einbeziehung tiefenpsychischer Strukturen für das bessere historische und kulturwissenschaftliche Verstehen scheint - allen Widerständen zum Trotz - immer unumgänglicher; sie dient nicht dazu, etwas Politisches hinwegzupathologisieren oder die Schriften einer Gruppe „auf die Couch zu legen“, sondern Wege freizulegen für ein besseres Verstehen im eigenen Umgang mit der Vernichtung, für ein sinnvolleres Engagement, das weniger vergeblich ist als die unmögliche Widerlegung der absurden Behauptungen der „Revisionisten“.

Auf diesem Gebiet verbindet Pierre Vidal-Naquet wie kein anderer seine bahnbrechenden methodologischen Reflexionen zum Spannungsfeld zwischen Mythos und Logos in der Antike mit seinen quellenkritischen Überlegungen zur Historiographie des Völkermordes an den Juden im 20. Jahrhundert.

Und als unerbittlicher Kämpfer gegen die „imposture intellectuelle“, die Betrügereien, aber auch die mediale und dünkelhafte Fahrlässigkeit auf dem Gebiet der Geistes- und Sozialwissenschaften führt er eine Auseinandersetzung, die ebenso gegen die Mediatokratie gerichtet ist, diese „Industrie du vide“ (Industrie der Leere), wie Castoriadis schreibt.[7] So polemisierte er etwa gemeinsam mit diesem und mit Bourdieu gegen Bernard-Henri Levy und dessen großspurige Verbreitung von Unsinnigkeiten in einem von den Medien viel gepriesenen Buch.[8] Diese impostures waren jedoch, verglichen mit den Aktivitäten der „Revisionisten“, die den Völkermord an den Juden verleugnen, harmlos. Während „B.-H. L.“ die Aufdecker seiner Falschheiten als Gedankenpolizei diffamierte, scheinen die „Revisionisten“ und ihre Unterstützer - etwa Noam Chomsky, dem Pierre Vidal-Naquet ein eigenes kleines Kapitel widmet - sich nicht unbedingt gröberer Mittel zu bedienen, im Gegenteil. Allein der Inhalt der „revisionistischen“ Thesen ist, so der Autor, mörderisch. Indem sie den Völkermord an den Juden negieren, die Gräueltaten der Nazis herabmindern und dissimulieren, trachten sie den Überlebenden und den Nachfahren zumindest nach der vitalen Erinnerung. Er lässt sie in Erscheinung treten als Mörder im übertragenen aber keineswegs unbedeutenden Sinn und bezeichnet Robert

Faurisson, den Protagonisten des französischen Revisionismus, als einen Eichmann auf Papier (de papier, d. h. auch aus Papier). Denn was Eichmann, der sauberste und zugleich blutigste Schreibtischmörder der Geschichte, organisiert hat, war der Ablauf der Deportationen und des Völkermords; was die revisionistischen Intellektuellen zu vollziehen suchen, indem sie das Massaker aktivst verleugnen, ist eine zweite Auslöschung: Ausgelöscht wird mit der Erinnerung das „nie wieder". Damit erfüllen die systematischen Leugner des Holocaust die von den Nazis selbst begonnene Auslöschung der Spuren ihrer „übermenschlichen" Unmenschlichkeit. Es ist eine Auslöschung, die sowohl vom totalen Vernichtungswahn bezogen auf den Anderen zeugt (auch die Vernichtung soll noch vernichtet werden) als auch von der Verzweiflung, mit der die Nazis die Implikationen ihres Tuns minutiös von sich fern zu halten suchten; es ist Zeugnis eines uneingestandenen Zweifels an der Lückenlosigkeit ihres vernichtenden Totalitarismus; Zeugnis eines letzten Rests verdrängter Wirklichkeit. Himmlers Einschätzung ist diesbezüglich nicht oft genug zu wiederholen, denn sie spricht genau diese absurde Gleichzeitigkeit von politischem „Realismus" und paranoidem „Irrsinn" oder „Ver-rücktheit" aus:

„Es trat an uns die Frage heran: Wie ist es mit den Frauen und Kindern? - Ich habe mich entschlossen, auch hier eine ganz klare Lösung zu finden. Ich hielt mich nämlich nicht für berechtigt, die Männer auszurotten - sprich umzubringen oder umbringen zu lassen - und die Rächer in Gestalt der Kinder für unsere Söhne und Enkel groß werden zu lassen. Es mußte der schwere Entschluß gefaßt werden, *dieses Volk von der Erde verschwinden zu lassen.*"[9]

Diese Sätze mögen in gewisser Hinsicht an so manche Episode in der Antike erinnern, etwa an die von Pierre Vidal-Naquet in einem vergleichenden Kommentar hervorgehobene heimtückische Vernichtung der Heloten von Sparta (Kap. 5.I). Und doch, hier haben wir es mit einem anderen Fall der Vernichtung zu tun als dem gleichsam zum Geschichtsmal geronnenen aus der griechischen Antike; denn es geht hier um ein Absolutes, das uns als Reales bis heute in den trotz allem noch menschlichen Knochen sitzt; ein Absolutes, das unser je einzelnes und gemeinsames Erinnern nach wie vor erschüttert, unsere Psychen und unsere Kommunikation noch in den tiefsten Schichten schwer belastet. Die Belastungen sind durchaus unterschiedlicher Ausrichtung, je nachdem, ob wir nun Blutsverwandte und unmittelbare Nachfahren der Ermordeten und Überlebenden sind oder von MitläuferInnen, oder von beiden, ob Kinder oder Enkel von MörderInnen oder KolaborateurInnen, ob Wahlverwandte von toten oder verfolgten Juden, politischen Gefangenen, Katholiken und anderen religiös verfolgten, Schwulen, Lesben, „Asozialen" oder von Sinti und Roma. Die Verleugnung ist nicht nur Produkt der Unerträglichkeit der Vorstellung vom großen Massaker, sie ist vor allem die versuchte Verhinderung einer Auseinandersetzung mit den immer wieder verdrängten Grausamkeiten, die deshalb nicht weniger wirkungsvoll sind - im Gegenteil.

Das Ausmaß und die Qualität, die eine solche Verleugnung in den Psychen der Nachfahren, aber zum Teil auch der Nachkommen der TäterInnen annimmt, wenn sie zur offiziellen Doktrin des Staates wird, zeigt die Philosophin und Psychoanalytikerin Hélène Piralian auf. In ihrem auch historiographisch sehr aufschlussreichen Buch über die Folgen des Völkermords an den ArmenierInnen und seiner offiziellen türkischen Verleugnung beschreibt sie den Tod durch den Genozid als einen vom Symbolischen abgekoppelten.[10] Die Toten werden zu solchen gemacht, die niemals existiert haben, und die deshalb ständig als verinnerlichte Tote in den Nachfahren lebendig gehalten werden müssen. Gegen die imaginäre Allmacht der verleugnenden „Genozidäre" hilft nur die Denkarbeit, die die Toten wieder ins Symbolische holt, um sie als innere oder in rituellem Gedenken sakralisierte Tote abzulösen. Denn als solche sind sie nur die imaginäre Fortführung des Genozids.[11]

In diesem Sinne stellt der „Revisionismus" sowohl ein strafrechtliches Vergehen dar, als auch eine allmachtsphantastische Verhinderung der Erinnerung. Zudem ist er ein Vergehen gegen das Grundphilosophem von Wissenschaftlichkeit überhaupt: das logon didonai, das Gründe und Rechenschaft geben. Denn ein solcher Diskurs entzieht diesem Philosophem den Boden; er diffamiert es aus einem zum Teil ultralibertären Dogma heraus als bürgerliche Farce und zerstört es im so medial wie (pseudo)wissenschaftlich inszenierten speach act. Die dafür aufgewandten diskursiven, rhetorischen und propagandistischen Tropen hat Pierre Vidal-



Naquet analysiert und im Spannungsverhältnis zwischen Epistemologie und Ontologie situiert, das heißt auf ihren Wirklichkeits- und Wirkungsgrad hin reflektiert. Es ist ein Unterschied, ob jemand aus einer wissenschaftlichen Haltung heraus Dokumente in Zweifel zieht und richtig stellt, oder ob die Person ein historisches Phänomen als kollektive Lüge bezeichnet, das sich in seiner Gesamtheit als Ausrottung einer Gruppe von Menschen dargestellt und erwiesen hat. Wahr und falsch, Wahrheit und Lüge sind keine absoluten Attribute, Urteile oder Kategorien, aber sie sind auch nicht beliebig auswechselbar. Ein Pseudoskeptizismus, der sie in ihrer Relationalität als ungültige Konstrukte verabschiedet, muss selbst aufhören, gültige Worte sprechen zu wollen. Denn die Gültigkeit von Aussagen baut zuallererst auf der Gültigkeit von wirklich, wahr, falsch und fiktiv auf, und diese entsteht wiederum erst im empirisch-logischen Zusammenhang von Sein und Erkennen, von Sein als Geschehenem, Gemachtem, Er- bzw. Vor/gefundenem, Vorgestelltem und Re/konstruiertem. Wer in seiner Rhetorik aus der Aufdeckung der Falschheit eines Dokuments, das der Darstellung der Vernichtung der Juden diente, oder aus der Existenz bestimmter Legenden schließt, dass es die Vernichtung als solche nicht gegeben hat, ignoriert oder zerstört diesen Zusammenhang. Das zeigt Pierre Vidal-Naquet mit diskurskritischer Weitsicht und Genauigkeit.

Im Reich der Transzendenz, ob es sich nun um die Transzendenz im Negativen oder im Positiven handelt, gibt es keine Beweisführung, keinen Rechtspositivismus aber auch kein sinnvolles Argumentieren um die angemessene Abänderung des Rechts angesichts sich verändernder Verhältnisse. Das Reich der Transzendenz ist, wenn abgeschlossen und systematisiert, ein absolutes, das nur als Wahn für uns nachvollziehbar ist. Ob es sich dabei um einen hermetisch-religiösen Glauben oder um eine private bzw. kollektive Psychose handelt, ist zweitrangig. Das Problem ist der Verlust des Realitätsbezugs, der eine neue Welt konstituiert, in der die Grenzen zwischen Illusion und Wirklichkeit prinzipiell verwischt sind und nichts zur Sache tun. Es gibt aber auch einen Realitätsverlust bei jenen, die - wie Lyotard - die philosophische Spekulation in alle Richtungen des Denkbaren mit der historisch-politischen Argumentation gleichsetzen. In seinem Buch *Der Widerstreit*[12] lässt er die These der Leugner (Faurisson) neben der These der Behaupter der Vernichtung (Vidal-Naquet) nebeneinander als verschiedenen Sprachspielen angehörend stehen. Radikalpositivistisch zitiert er das zynische Argument, dass diejenigen, welche die Gaskammern am gewissesten bezeugen könnten, tot sind. Doch er vergisst das Wichtigste: die Differenzierung der Bereiche, auf die das sprachanalytische Denken angewandt wird, und letztlich auch die Abschätzung der Implikationen, die manche Sprach- und Denkverwirrungen oder -spiele bei unangemessener Anwendung für unser Zusammenleben haben könnten, kurz: die politischen Implikationen des Denkens.

So formuliert Pierre Vidal-Naquet sehr treffend, dass es sich bei der „Beweisführung" der „Revisionisten" um einen nicht ontologischen Beweis handelt, in dem, analog zum ontologischen Gottesbeweis, die Nichtexistenz im Sinne einer petitio principii schon im Begriff des Völkermords enthalten ist, wie die Existenz im Begriff Gottes enthalten sei, woraus zu schließen ist, dass es Gott gibt, bzw. den Völkermord an den Juden nicht gibt. Dieser Beweis ist durchaus logisch, wenn die erwähnte Grenze einmal verabschiedet und die Philosophie zur Magd der Theologie oder, wenn nötig, der Verleugnung des „Bösen" erklärt wurde. Der eigentliche Sinn solcher Verleugnungen ist allerdings der: Die Vernichtung der Juden hat es nicht gegeben, weil es sie nicht geben darf, kann oder weil es sie nicht gibt - eine Tautologie aus dem Reich der Transzendenz, das uns vor der Idee der Vernichtung, also vor der Idee des Bösen retten soll, und in dem diejenigen als verschwörerische Erfinder eines Undings verleumdet werden, die auf der Existenz und Erinnerung der Vernichtung bestehen.

Anmerkungen:

1 Im Juni 2001 schweigt die Historikerkommission zur Verwüstung einer Ausstellung über Homosexualität in der NS-Zeit, welche auf Dokumenten beruht, die in ihrem Auftrag gesichtet wurden, während die Generalsekretärin des Österreichischen Fonds zur Wiedergutmachung sich in bündiger Weise zu Wort meldet, ohne damit die wissenschaftliche Objektivität auch nur annähernd zu verletzen: ein simpler Akt punktueller Synthese zwischen Vergangenheit und Gegenwart, zwischen politisch geistreichem Engagement und historiographischer Kleinmütigkeit.

2 Die Holocaust-Industrie. Wie das Leiden der Juden ausgebeutet wird, München, Piper, 2001.

3Dass Finkelstein selbst der Spektakelwelt aufsitzt, wurde ihm gleich nach Erscheinen seines Buches entgegnet, und lässt sich unschwer auf seiner Homepage nachvollziehen, die sich wie ein Werbekatalog ausmacht.

4 Einer der erstaunlichsten Momente in Lanzmanns Film Sobibor (2001) war die Schilderung eines erfolgreichen Aufständischen, der beschreibt, wie die Pünktlichkeit der wenigen deutschen SS-Angehörigen im Lager diesen zum tödlichen Verhängnis und den Aufständischen zum Auftakt wurde: Ihr Plan sah vor, alle SS-Angehörigen zum selben Zeitpunkt in unterschiedliche Werkstätten zu bestellen. Sie kamen pünktlich zu ihren Terminen bei den diversen Handwerkern, die mit Hacken auf sie warteten. Wäre auf diese Pünktlichkeit nicht zu zählen gewesen, wäre der Plan nicht durchführbar gewesen.

5 Der Ausdruck „Auschwitzlüge" mag schlecht gewählt sein, erstens, weil Auschwitz darin zur schlagwortartigen Metonymie der Vernichtung gerinnt, zweitens, weil dies den historisch falschen Eindruck vermittelt, dass Auschwitz das einzige oder „reinste" Vernichtungslager gewesen sei. Er hat sich jedoch als Topos etabliert. Siehe in jüngerer Zeit für den deutschsprachigen Raum, insbesondere Deutschland, aber auch international: Thomas Wandres,

Die Strafbarkeit des Auschwitz-Leugnens, Berlin, Duncker und Humblot, 2000, eine vergleichende Analyse internationaler strafrechtlicher Erfassung des Auschwitz-Leugnens mit einem Überblick über deutsche und internationale Praktiken bzw. Erscheinungsformen des Leugnens.

6 P. Vidal-Naquet, Les juifs, la mémoire et le présent, Paris, Seuil, 1991 und 1995.

7 „L'Industrie du vide" in Le Nouvel Observateur, 9. Juli 1979.

8 Le Testament de dieu, Paris, Grasset, 1979. B.-H. L. erwähnt unter anderem eine angebliche Aussage Himmlers bei den Nürnberger Prozessen (Beginn 20. 11. 1945). Himmler hatte allerdings am 23. Mai 1945 Selbstmord begangen. Siehe Le Nouvel Observateur vom 18. und 25. Juni, sowie 9. Juli 1979, Quaderni di storia, 11/1979,

S. 315-330. Siehe auch P. Vidal-Naquet, Mémoires, Band II, Paris, Seuil/La Découverte, 1998, S. 360f.

9 Kursiv gesetzte Stelle im Original. Heinrich Himmler, Geheimreden 1933 bis 1945 und andere Ansprachen, hg. von B. F. Smith und A. F. Peterson mit einer Einführung von J. C. Fest, Frankfurt/M., Berlin, Wien, Propyläen, 1974, S. 169.

10 Am 8. und 9. November 2001 hielt D. Papazziani im Rahmen eines Symposions zum Thema Völkermord/Genozid einen Vortrag über den Völkermord der Türken an den Armeniern. Er sprach von unterschiedlichen Arten der Verleugnung. Diejenige, welche hauptsächlich von Intellektuellen gewählt würde, sei die, den Völkermord an den ArmenierInnen als Übertreibung zu sehen und entlarven zu wollen. Sie entspricht einer Haltung, die sich gegen „jede Form der Extreme" wendet, a priori, aus Vernunftgründen gewissermaßen. Diese Haltung ist die von Menschen, die - wie Bachmann es nannte - „auf mittlere Temperaturen eingestellt" sind. Eingestellt wäre eigentlich zu wenig gesagt, sie sind fixiert, und zwar so sehr, dass alles, was aus den gemäßigten Wahrnehmungsmustern ausschert, einfach nicht sein darf. Doch im Fall der ArmenierInnen geht es zugleich um ein anderes Umfeld. Indem der türkische Staat bis heute den Völkermord an den ArmenierInnen negiert, gebietet er das Schweigen darüber per Staatsgewalt; wer davon spricht, macht sich in den Augen des Staates einer unsäglichen Verleumdung schuldig. Im Kontext einer zur Staatsdoktrin erhobenen Verleugnung kippt die Behauptung der Existenz ins ausgeschlossene Extrem. Das heißt nicht, dass es keine stimmigen Belege gebe, sie werden einfach von Staats wegen für nichtig erklärt, und die Gesellschaft, auch die Weltgesellschaft, habe sich an diese Version der Geschichte zu halten: jedem Staat seine Historiographie ...

11 Génocide et transmission, Paris, l'Harmattan, 1994.

12 Der Widerstreit, München, Fink, 1987, S. 17, 41, 43, 64.

Michael Heinrich
Weltanschauungsmarxismus oder Kritik der politischen Ökonomie? Replik auf Martin Birkner, „Der schmale Grat" (grundrisse 1/2002)

In *grundrisse 1/2002* setzt sich Martin Birkner vor dem Hintergrund der seit den 60er Jahren geführten Marx-Diskussion kritisch mit meinem Buch *Die Wissenschaft vom Wert* (Münster 1999) auseinander. Birkner unterscheidet zwei grundsätzliche Linien der Marx-Rezeption, die weitgehend unvereinbar nebeneinander stehen würden. Die eine Linie bezeichnet er als „klassische": sie betone die Bedeutung der Philosophie Hegels für Marx, rekurriere auf ein anthropologisch bestimmtes menschliches Wesen, gehe von einer weitgehenden Kontinuität der Wesens- und Entfremdungsproblematik vom frühen bis zum späten Marx aus und begreife das Proletariat als „revolutionäres Subjekt", das eine „historische Mission" zu erfüllen habe. Dieser klassischen Lesart stellt Birkner eine auf Louis Althusser zurückgehende „strukturale", Linie gegenüber: diese sei vor allem durch die Betonung eines Bruches zwischen dem jungen (philosophischen) und dem späten (wissenschaftlichen) Marx gekennzeichnet, wobei dieser Bruch gerade in einem Bruch mit der Wesensphilosophie und dem Hegelianismus gesehen werde. Birkner erklärt zwar, es ginge ihm nicht um die Verteidigung einer dieser Linien, doch wird in seinem Text recht schnell deutlich, wo seine Sympathien liegen. Wenn er am Ende seines Artikels schreibt, dass es für eine erneuerte antikapitalistische Theorie darauf ankäme, Begriffe aus beiden Interpretationssträngen nutzbar zu machen, dann klingt das, angesichts des vernichtenden Urteils, das er über den strukturalen Ansatz fällt, eher wie eine Höflichkeitsfloskel: Dieser Ansatz habe zwar „interessante Aspekte ins Spiel gebracht", aber: „Geopfert werden Historizität und Subjektivität. Dies führt zum Ausschluss von Veränderbarkeit aus dem Zentrum der Theorie." (38)[1]

Zu Beginn seines Textes hatte Birkner noch geschrieben, dass es sich bei den beiden Linien um „Idealpositionen" handle, die nie „rein" vertreten, sondern allenfalls dem jeweils anderen unterstellt würden. Im weiteren verfährt er selbst aber genauso: umstandslos wird mein Ansatz einer antihegelianisch-strukturalen Linie zugerechnet, um dann die Stereotypen der gängigen Strukturalismuskritik darauf loszulassen: Ausblendung von Subjektivität und Geschichte und wegen Antihegelianismus falsche Dialektikauffassung. Spezifisch für mich kommt dann noch der schwerwiegende Vorwurf hinzu, ich hätte „den Gegensatz materialistisch/idealistisch nicht verwendet" (37) und mich positiv auf „Popper und Gadamer, zweier ausgewiesener Anti-Marxisten" (36) bezogen.

Die meinem Buch zugrunde liegende These von der Ambivalenz der Marxschen Grundkategorien - dass diese einerseits einen Bruch mit dem theoretischen Feld klassischer (und neoklassischer) Ökonomie artikulieren, die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie insofern eine wissenschaftliche Revolution darstellt, dass sie aber andererseits diesem Feld an vielen Stellen auch noch verhaftet bleiben - eine Ambivalenz, die nicht nur die Grundlage recht unterschiedlicher Interpretationen abgibt (die daher Anhaltspunkte im Marxschen Text finden und daher nicht einfach „falsch“ sind), sondern auch eine Reihe spezifischer Probleme in der Marxschen Theorie generiert (wie z.B. das bekannte „Transformationsproblem“), wird nicht einmal erwähnt, geschweige denn erfolgt eine Auseinandersetzung damit.

Stattdessen greift sich Birkner eine Reihe von Einzelpunkten heraus und untersucht inwiefern sie seinem Marxismus-Verständnis entsprechen (wobei man sich bei mancher der dabei aufgestellten Behauptungen etwas mehr an Begründung wünschen könnte). Dass Birkner meine Fragestellung dermaßen ignoriert, scheint nicht ganz zufällig zu sein. Die von mir angesprochenen Ambivalenzen Marxscher Kategorien haben in Birkners Verständnis von Marxscher Theorie offensichtlich keinen Platz: Zumindest zum Teil schließt Birkners Marx-Verständnis an genau den traditionellen „Marxismus“ an, dessen Kritik mir die Voraussetzung dafür zu sein scheint, um mit der Marxschen Theorie in Zukunft überhaupt noch etwas anfangen zu können. Im folgenden will ich mich nun nicht auf jeden einzelnen von Birkner kritisierten Punkt beziehen, sondern vor allem die Punkte, an denen grundlegende Differenzen in der Auffassung der Marxschen Theorie deutlich werden.

1. Zur Rezeptionsgeschichte der Marxschen Theorie

Ein erster Unterschied wird bereits in der Konstruktion der Rezeptionsgeschichte Marxscher Theorie deutlich, wo Birkner einer klassisch-orthodoxen Linie eine strukturale gegenüberstellt. Gegen jede derartige Schematisierung lässt sich natürlich einwenden, dass bei näherem Hinsehen die Frontlinien keineswegs so eindeutig verlaufen, wie unterstellt wird. Bei den von Birkner angesprochenen Punkten könnte man z.B. geltend machen, dass ein Bruch zwischen „frühem“ und „spätem“ Marx zeitlich und inhaltlich ganz unterschiedlich festgemacht wird, dass aus der Annahme eines solchen Bruches keineswegs zwingend eine bestimmte Position zur Bedeutung der Hegelschen Philosophie für Marx folgt, dass also jede Menge an Kreuzungen der beiden Linien vorliegen.

Entscheidender als eine solche Kritik ist aber etwas anderes: Birkners Reduktion der Rezeptionsgeschichte der Marxschen Theorie auf die zwei genannten Linien taugt nicht einmal als erste grobe Annäherung, da sie den inhaltlichen und historischen Kontext dieser Rezeptionen völlig ausblendet. Konkret: Dass sich das, was Birkner unter die „klassische“ Linie fasst, sowohl aus der Dogmatisierung und Vulgarisierung der Marxschen Theorie als auch aus mehr oder weniger unzureichenden Versuchen einer Kritik dieses Dogmatismus speist. Birkner sieht zwar manche Übertreibung oder problematische geschichtsteleologische Tendenz in der „klassischen“ Linie. Bei ihm geht aber unter, dass das Marxsche Unternehmen einer Kritik der politischen Ökonomie - einer Kritik, die nicht nur Kritik falscher Theorien ist, sondern vor allem der Grundkategorien bürgerlicher Vergesellschaftung (des Werts, aber auch des Subjekts, dazu unten mehr) - sich fundamental (und nicht nur graduell) von jenem *weltanschaulichen* Marxismus unterscheidet, der mit Engels *Anti-Dühring* (dessen Einfluss auf die Rezeption der Marxschen Theorie kaum überschätzt werden kann) anhebt, von Kautsky und später von Lenin zum parteioffiziellen „Marxismus“ ausgebaut wird und dann schließlich zu den Plattitüden der verschiedenen Formen des Marxismus-Leninismus führte.[2]

Diese Verwandlung von Kritik der politischen Ökonomie in Weltanschauungsmarxismus (und vor allem dessen Durchsetzung in der Arbeiterbewegung) ist nicht einfach nur einer falschen Interpretation unaufmerksamer Theoretiker geschuldet, sondern selbst noch Ausdruck bestimmter historischer Konstellationen: zum einen der Konstitution der Arbeiterbewegung zu einem reformistischen Akteur innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft, der sich selbst, aufgrund seines kulturellen und politischen Ausschlusses aus der bürgerlichen Gesellschaft aber nur durch eine „revolutionäre Weltanschauung“, die diesen Ausschluss ins Positive wendete, definieren konnte;[3] zum anderen war „Weltanschauung“ eine zentrale Ressource für die in Russland an die Macht gekommenen Bolschewiki, die eine Gesellschaft organisierten, die nichts mit Sozialismus/Kommunismus zu tun hatte (und aufgrund der politischen, ökonomischen und sozialen Voraussetzungen auch nichts damit zu tun haben konnte). Dies soll hier nur angemerkt werden, um von vorneherein dem Missverständnis zu begegnen, Dogmatisierung sei einfach nur das Ergebnis unzureichender Lektüre.

Vor allem nach der Spaltung der Arbeiterbewegung während des ersten Weltkriegs und der Niederlage der revolutionären Versuche im Westen, gab es gegenüber diesem Dogmatismus immer wie-

der kritische Ansätze eines „westlichen Marxismus“,[4] die an unterschiedlichen Punkten ansetzten und ihrerseits unterschiedliche Elemente des Weltanschauungsmarxismus mitschleppten.[5] So wurden die zu Beginn der 30er Jahre erstmals veröffentlichten *Pariser Manuskripte* dazu verwendet, mit der Lehre vom menschlichen „Gattungswesen“ und der „Entfremdung“ den vorherrschenden Ökonomismus zu kritisieren, ohne allerdings die fragwürdigen Voraussetzungen dieser Entfremdungstheorie auch nur zu diskutieren. Althussers Schriften aus der ersten Hälfte der 60er Jahre waren in erster Linie der Versuch eine erneuerte Orthodoxie, die Teile der früheren Kritik längst vereinnahmt hatte, zu kritisieren. So berechtigt seine Kritik an der Wesensphilosophie und der Vorstellung, Marx habe eine bei Hegel vorfindliche dialektische Methode übernommen und auf die politischen Ökonomie angewendet, auch war, blieb Althussers eigene Rezeption dessen, was Kritik innerhalb der Kritik der politischen Ökonomie bedeutet, doch wieder sehr beschränkt - nicht zuletzt deshalb, weil er nicht zwischen dem (auf Engels und Lenin zurückgehenden) Vulgärhegelianismus der Orthodoxie und den Problemstellungen der Hegelschen Philosophie unterschied. Aber immerhin ging Althusser insofern über die früheren Kritiken am Mainstream des Weltanschauungsmarxismus hinaus, als er zum einen die argumentative Struktur der Kritik der politischen Ökonomie überhaupt zum Gegenstand machte und zum anderen nicht einfach ein „Zurück zu Marx“ forderte, sondern bei Marx selbst eine unzureichende Reflexion seines eigenen epistemologischen Bruchs konstatierte, was deutlich machte, dass es nicht ausreichend sei, Marx lediglich gegen seine Interpreten zu verteidigen.

Zu einer regelrecht „neuen Marx-Lektüre“ - diesen Ausdruck verwendete Hans-Georg Backhaus (1997) in der Einleitung zur Sammlung seiner Aufsätze - kam es dann in den 70er Jahren. Vor dem Hintergrund der StudentInnenbewegung der 60er Jahre, der Kritik sowohl an Kapitalismus wie am autoritären sowjetischen Sozialismus wurde vollständiger denn je mit den Dogmen des Weltanschauungsmarxismus gebrochen: nicht nur mit den philosophischen Konstruktionen eines „dialektischen“ und „historischen“ Materialismus, sondern auch mit der zu einer „politischen Ökonomie des Proletariats“ verkürzten Kritik der politischen Ökonomie. Im Anschluss an Rosdolskys Studie zu den *Grundrissen* geriet vor allem in der westdeutschen Diskussion die „Logik der Marxschen Darstellung“ (und damit auch, aber in einer neuen Weise, die Hegelsche Philosophie), die Frage der Aufbaupläne und des Abstraktionsgrades der Kritik der politischen Ökonomie ins Zentrum der Diskussion, die sich jetzt auch nicht mehr nur auf das *Kapital* beschränkte, sondern *Grundrisse, Theorien über den Mehrwert, Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses* und die Erstauflage des *Kapital* mit einbezog. Die Werttheorie wurde nicht mehr auf eine Arbeitsmengentheorie reduziert, die vor allem die Austauschrelationen und die Ausbeutung erklären sollte, sondern als eine Theorie bürgerlicher Vergesellschaftung, welche die naturwüchsig produzierten Fetischismen und Verkehrungen zu dechiffrieren hatte, die gleichermaßen dem Alltagsbewusstein, der bürgerlichen Wissenschaft, wie auch einer Vielzahl „sozialistischer“ Alternativen zugrunde liegen. Diese Debatte, für die in den 70er Jahren u.a. die Arbeiten von Backhaus, Reichelt und die Kommentare der Projektgruppe Entwicklung des Marxschen Systems stehen, waren alle mehr oder weniger dem Versuch einer „Rekonstruktion der Kritik der politischen Ökonomie“ verpflichtet.[6] Allerdings legte diese Diskussion die (vor allem von Backhaus betonte) Einsicht nahe, dass die Marxsche Werttheorie selbst keineswegs frei von inneren Problemen war, und dass es gerade diese problematischen Konstruktionen waren, die inhaltliche Anknüpfungspunkte für die diversen Dogmatisierungen und Vulgarisierungen lieferten. Mit meiner These, dass die Ambivalenzen der Marxschen Theorie bereits in deren Grundkategorien enthalten seien, knüpfe ich an diese Themen an. Nicht allein eine auf Althusser reduzierte „strukturale“ Marx-Interpretation, wie Birkner meint, sondern vor allem diese, den Weltanschauungsmarxismus auch innerhalb der Kritik der politischen Ökonomie kritisierende „neue Marx-Lektüre“ bildete den theoretischen Hintergrund meines Buches.[7]

2. Marx und Hegel

Birkner wirft dem Strukturalismus im Allgemeinen und mir im Besonderen vor, den Einfluss der Hegelschen Philosophie aus der Marxschen Theorie zu eliminieren.[8] Festgemacht wird dies unter anderem an meiner Auffassung von Dialektik. „Dialektik“ gehört zu den am inflationärsten benutzten Worten in der marxistischen Diskussion und auch zu denen, die am wenigstens geklärt sind.[9] Trotz dieser Probleme ist es in theoretischen Grundsatzdebatten ganz selbstverständlich, dass AutorInnen, die kritisiert werden, vorgeworfen wird, entweder undialektisch zu argumentieren oder einer falschen Auffassung von Dialektik anzuhängen - und zwar ohne dass die KritikerInnen aus solcher Kritik die Verpflichtung ableiten würden, selbst zu erklären, was richtigerweise unter Dialektik verstanden werden soll. Nach diesem Schema verfährt auch Martin Birkner. Da wird Dialektik einerseits zum „‘Herzstück’ der Marxschen Theorie“ erklärt, andererseits aber davor zurückge-

schreckt, dieses Herzstück auch inhaltlich zu bestimmen, lediglich Kritik an anderen Auffassungen darf geübt werden: „Im Folgenden soll keineswegs versucht werden eine ‚richtige' Dialektik zu verteidigen, vielmehr geht es um das Aufzeigen von Inkonsistenzen in der Heinrichschen Konzeption" (33). Ganz so immanent wie angekündigt bleibt die Kritik dann aber doch nicht, sie wird an einem bestimmten Verständnis von Dialektik gemessen (später ist sogar von den „Aufgaben" die Rede, welche die „materialistische Dialektik" habe, 37). Dieses unterstellte Verständnis wird dem Leser aber nicht mitgeteilt, so dass der Maßstab der Kritik seinerseits jeder Kritik entzogen bleibt.

In einem gängigen Verständnis des Verhältnisses von Marxscher und Hegelscher Dialektik wird davon ausgegangen, dass Marx die Kategorien der Hegelschen Dialektik aus ihrem „idealistischen" Kontext gelöst und in seiner eigenen „materialistischen" Analyse „angewendet" habe. Diese Auffassung wurde von mir kritisiert - und zwar im Hinblick auf die Struktur der Hegelschen Philosophie. Birkner zitiert dazu meine Aussage, „eine Übertragung der Hegelschen Kategorien setzt voraus, dass sich die Argumentationsfiguren der Hegelschen Logik überhaupt von ihrem spekulativem Inhalt trennen lassen" und kombiniert dies mit einem weiteren Halbsatz, der sich eine Seite nach der gerade zitierten Stelle findet, Marx „hat es aber immer mit einem äußeren Gegenstand zu tun" (*Wissenschaft vom Wert*, S.169, 170, bei Birkner S.33). Ob irgendein Leser oder eine Leserin aus den beiden Zitatfetzen das von mir vorgebrachte Argument verstehen kann, sei einmal dahin gestellt. Birkners unmittelbar folgende Behauptung - „Hier wird nicht nur jeder Einfluss Hegels aus der Marxschen Theorie eliminiert, sondern auch die Methode der Gesellschaftsbetrachtung und Gesellschaftskritik von ihrem Inhalt abgetrennt und somit enthistorisiert" - hält er anscheinend für so offensichtlich, dass er sich jede weitere Begründung erspart.

Worum geht es? Die Auffassung, Marx habe Hegelsche Kategorien aus ihrem idealistischen Zusammenhang gelöst und dann „angewendet", unterstellt, dass eine solche Herauslösung überhaupt möglich ist. Gegen diese Unterstellung hatte ich in meinem Buch eingewandt, dass die logischen Kategorien Hegels immer nur *sich selbst* zum Gegenstand haben. (Im Unterschied dazu hat es Marx mit einem „äußeren Gegenstand" zu tun, der kapitalistischen Produktionsweise. Allein mit dieser Feststellung lässt sich wohl kaum auf eine Trennung von Methode, Kritik und Inhalt schließen.) Wer nun glaubt, die Hegelschen Kategorien beliebig „anwenden" zu können, sitzt deshalb zunächst einmal einem grundsätzlichen Missverständnis Hegelscher Philosophie auf. Derselbe Punkt wird im übrigen auch von Marx in der Erstauflage des *Kapital* hervorgehoben (wo er mit Hegelschen Begriffen nicht nur „kokettiert", sondern sie auch beiläufig kritisiert). Dort schreibt er: „Blos der Hegelsche ‚*Begriff*' bringt es fertig, sich ohne äussern Stoff zu objektiviren" (MEGA II. Abt., Bd.5, S.31).

Ich hatte nicht nur bestritten, dass Marx die Hegelsche Dialektik „angewendet" hat, ich versuchte vielmehr deutlich zu machen, dass ein solches Verfahren überhaupt nicht möglich ist - was mir den Vorwurf von Birkner eintrug, ich eliminiere den Einfluss Hegels auf die Marxsche Theorie. Daraus könnte man nun schließen, dass sich Birkner diesen Einfluss nur in Gestalt der von mir kritisierten „Anwendung der Dialektik" vorstellen kann. Am Ende seines Aufsatzes heißt es dann aber einigermaßen überraschend: „Die Hegelsche Dialektik kann nicht von ihrem Inhalt separiert und einfach ‚umgestülpt' werden" (38) so dass unklar bleibt, worin seine Kritik jetzt überhaupt noch besteht.

Den Einfluss der Hegelschen Philosophie auf Marx' Kritik der politischen Ökonomie habe ich - entgegen der Behauptung von Birkner - in meinem Buch keineswegs bestritten: nur sehe ich diesen Einfluss nicht darin, dass Argumentationsfiguren übernommen oder Kategorien angewendet wurden, sondern darin, dass Marx hinter einen bestimmten, bei Hegel erreichten Stand der Problemstellung nicht mehr zurückgehen kann (*Wissenschaft vom Wert*, S.170f). Diesen Punkt (der im übrigen einen grundsätzlichen Unterschied zur Position von Althusser markiert) habe ich allerdings nicht im Detail ausgeführt, denn eine ernsthafte Diskussion hätte zunächst einmal eine umfassende Hegelinterpretation vorausgesetzt.

3. Geschichte und Kategorien

Mit meiner Skizze dessen, was „dialektische Darstellung" bei Marx meint, setzt sich Birkner nur sehr selektiv auseinander. Er greift sich nur einen Punkt heraus, die Frage nach der Historizität der Kategorien und wirft mir (als Erbschaft des Strukturalismus) die Enthistorisierung der Kategorien der Kritik der politischen Ökonomie vor: von mir werde „jeder Versuch, die Kategorien der politischen Ökonomie (und auch jene der Kritik) auch als historisch gewordne und veränderbare zu begreifen, abgelehnt" (33), so dass der Vorwurf des Ahistorismus, den ich gegenüber Klassik und Neoklassik erhebe, auf mich selbst zurückfalle (33).

Besonders die letzte Bemerkung macht deutlich, dass Birkner zwei ganz verschiedene Ebenen, auf

denen von der Historizität der Kategorien die Rede ist, nicht auseinander hält. Der Ahistorismus von Klassik und Neoklassik besteht darin, dass sie die gesamte ökonomische Geschichte auf überhistorische Grundtatbestände reduzieren: Für die Klassik sind Tausch und Wert (für die Neoklassik Nutzenmaximierung und rationale Wahl) überhistorische Kategorien, gleichermaßen gültig für die Ökonomie eines Neandertalers, der Antike oder des modernen Kapitalismus. Historisch unterschiedlich sind lediglich die technischen Bedingungen, unter denen produziert wird, und die staatlichen oder gesellschaftlichen Regulierungen, die dem Wirken des Marktes Fesseln anlegen oder nicht. Demgegenüber unterscheidet Marx historisch spezifische Produktionsweisen mit je eigenen, nicht aufeinander reduzierbaren Formbestimmungen gesellschaftlicher Produktion. Antike, feudalistische und kapitalistische Produktionsweise lassen sich nicht auf ein gemeinsames Problem des Wirtschaftens reduzieren. Insofern sind die Kategorien der Kritik der politischen Ökonomie historische Kategorien, Ausdruck historisch gewordener und auch veränderbarer gesellschaftlicher Verhältnisse und nicht etwa Ausdruck der Struktur einer allgemein menschlichen „Wirtschaft“.

Die Frage nach der Historizität der Kategorien kann man aber noch auf einer engeren Ebene stellen: kapitalistische Gesellschaften haben selbst eine Geschichte, die kapitalistische Produktionsweise entwickelte sich zunächst innerhalb eines vorkapitalistischen Milieus, das es schließlich aufsprengte und seiner eigenen Logik unterwarf. Der Kapitalismus besitzt eine Entstehungs- und Durchsetzungsgeschichte und die Frage ist, ob und inwiefern die Kategorien der Kritik der politischen Ökonomie *diese* Geschichte zum Ausdruck bringen.

Marx selbst äußerst sich über seine Absichten in diesem Punkt ziemlich deutlich. Im Vorwort zur ersten Auflage des ersten *Kapital*-Bandes schreibt er über seinen Gegenstand, es handle sich dabei „nicht um den höheren oder niedrigeren Entwicklungsgrad der gesellschaftlichen Antagonismen, welche aus den Naturgesetzen der kapitalistischen Produktion entspringen. Es handelt sich um diese Gesetze selbst“ (MEW 23, S.12) und im dritten Band bestimmte er das, was er darstellen wolle, als „die innere Organisation der kapitalistischen Produktionsweise, sozusagen in ihrem idealen Durchschnitt“ (MEW 25, S.839) - alles Absagen an eine Darstellung der historischen Entwicklung des Kapitalismus.[10] Dargestellt werden soll, daran lässt Marx keinen Zweifel, der *fertig* entwickelte Kapitalismus. Nicht die historische Entstehung von Geld oder Kapital ist sein Gegenstand; sondern die Beziehung von Warenform des Arbeitsprodukts, Geldform des Werts und Kapital innerhalb der kapitalistischen Produktionsweise. Dabei ist die Darstellung nicht einfach eine Aneinanderreihung von Themen, deren Reihenfolge von didaktischen oder modelltheoretischen Aspekten diktiert wird (wie in den modernen Darstellungen neoklassischer oder keynesianischer Theorie), vielmehr folgt die Darstellung einer „dialektischen Entwicklung“ der Kategorien (näheres dazu in der *Wissenschaft vom Wert*, S.171ff), die zeigen soll, dass die zuerst dargestellte Kategorie die nächste notwendig macht: dass etwa die Warenform des Arbeitsprodukts die im Geld verselbständigte Gestalt des Werts zwingend erfordert, dass das eine nicht ohne das andere exi-

stieren kann (Geld also nicht einfach nur ein technisches Hilfsmittel ohne theoretische Relevanz ist, wie die Neoklassik meint, und dass erst recht keine Warenproduktion ohne Geld möglich ist, wie die Proudhonschen Sozialisten glaubten).

Neben (oder außerhalb) dieser dialektischen Darstellung der Kategorien des entwickelten Kapitalismus finden sich im *Kapital* aber auch noch eindeutig historische Passagen. Dazu zitiert Birkner aus meinem Buch den Satz, „Auch wenn die dialektische Entwicklung nicht die einzige Form der Darstellung ist, so dominiert sie doch gewissermaßen die historischen Teile" (*Wissenschaft vom Wert*, S.177) und fährt dann fort: „Da soll sich eineR auskennen. Die Dialektik dominiert Aspekte der Darstellung, die außerhalb ihrer Reichweite liegen?!" und sieht dann auch gleich wieder meinen „Wunsch, eine Art ‚enthistorisierte Dialektik' als gegenstandsexterne Forschungs- und Darstellungsmethodik zu erhalten" (34) am Werk. Abgesehen von meinen Wünschen (die bespreche ich nur mit dem Weihnachtsmann) geht es bei der Dominierung der historischen durch die dialektische Darstellung, die Birkner so aufstößt, um folgendes. Allein schon ein Blick ins Inhaltsverzeichnis des *Kapital* zeigt, dass die historischen Teile der Darstellung recht merkwürdig angeordnet sind, wenn man es als historisches Werk lesen will. Im ersten Band wird im vierten Kapitel die „allgemeine Formel des Kapitals" und ihre sachliche Grundlage, die Ausbeutung, entwickelt; die Herausbildung des modernen Kapitalismus bzw. einige Aspekte davon werden erst im 24. Kapitel „Die sog. ursprüngliche Akkumulation" behandelt. Davor war im Rahmen des 8. Kapitels bereits vom „Kampf um den Normalarbeitstag" die Rede, wie er im 19. Jahrhundert, also unter entwikkelten kapitalistischen Verhältnissen, geführt wurde. Und erst gegen Ende des dritten Bandes wird im 47. Kapitel die „Genesis der kapitalistischen Grundrente" behandelt, ein Thema das historisch in enger Beziehung zur „ursprünglichen Akkumulation" steht. Die Ordnung der historischen Teile des *Kapital* kann also kaum durch die Historie bestimmt sein. Meine These war, dass die dialektischen Teile der Darstellung auch die Ordnung der Darstellung der historischen Teile bestimmen (insofern „dominiert" die dialektische Darstellung die historische): die historischen Darstellungen folgen erst dann, wenn die dialektische Darstellung der Kategorien eine gewissen Abschluss erreicht hat (die ursprüngliche Akkumulation nach der allgemeinen Formel des Kapitals und der Darstellung des kapitalistischen Akkumulationsprozesses, die Genesis der kapitalistischen Grundrente nach der Darstellung von absoluter und Differentialrente, das vorkapitalistische Wucherkapital nach der Darstellung des kapitalistischen Kreditwesens etc.), denn erst dann ist klar, was im historischen Prozess inhaltlich überhaupt relevant ist. Das alte Vorurteil jedes Geschichtslehrers, man müsse die Geschichte kennen, um die Gegenwart zu verstehen, mag zwar auf der Ebene der reinen Ereignisgeschichte seine Berechtigung haben, für die *Struktur* der Gesellschaft gilt allerdings die von Marx metaphorisch formulierte Einsicht: „Die Anatomie des Menschen ist ein Schlüssel zur Anatomie des Affen. Die Andeutungen auf Höhres in den untergeordneten Tierarten können dagegen nur verstanden werden, wenn das Höhere schon bekannt ist" (MEW 42, S.39).

Dass die Marxsche Darstellung trotzdem als eine im wesentlichen historische bzw. als Einheit von historischer und begrifflich-logischer rezipiert wurde, geht vor allem auf Engels und einen der grundlegenden Glaubenssätze des Weltanschauungsmarxismus zurück, dass es zwischen Marx und Engels keinerlei inhaltliche Differenzen gegeben haben soll. Eine historisierende Lesart präsentierte Engels in seiner *Rezension* von *Zur Kritik* sowie in seinem *Nachtrag* zum 3. Band des *Kapital*. In der Rezension hatte Engels geschrieben, die logische Darstellung der Kategorien sei „in der Tat nichts andres als die historische, nur entkleidet der historischen Form und der störenden Zufälligkeiten" (MEW 13, S.474). Und in jenem Nachtrag interpretierte Engels die Darstellung von Ware und Geld in den ersten drei Kapiteln des ersten *Kapital*-Bandes als Darstellung der Grundstruktur einer der kapitalistischen Warenproduktion historisch vorausgehenden Phase der „einfachen Warenproduktion" (MEW 25, S.906ff). Vor allem die *Rezension*, die Marx im Gegensatz zu dem *Nachtrag* ja kannte, wird als unumstößlicher Beleg für die Einheit von historischer und logischer Darstellung genommen. Allerdings hat sich Marx zu dieser Rezension niemals geäußert, weder hat er sie in seinen Briefen erwähnt, noch hat er sie an irgendeiner Stelle zitiert. Da er ansonsten die ökonomischen Arbeiten seines Freundes Engels wo immer möglich zitierte (und sich ein solches Zitat im Vorwort zur ersten Auflage des *Kapital* geradezu angeboten hat), ist dieses





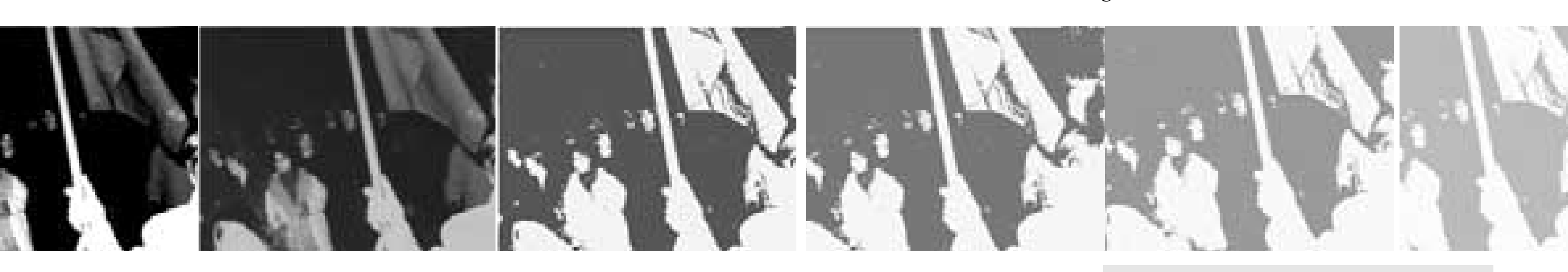
Schweigen zumindest ein Indiz für seine kritische Haltung.[11] Und dass die Darstellung der ersten drei Kapitel nichts mit einer „einfachen Warenproduktion" zu tun hat (ganz abgesehen, dass es auch historisch höchst fragwürdig ist, eine solche Epoche zu unterstellen), macht bereits der erste Satz des *Kapital* deutlich: er analysiert die Ware als Elementarform des Reichtums in Gesellschaften, „in welchen kapitalistische Produktionsweise herrscht" (MEW 23, S.49). Nicht eine vorkapitalistische „einfache Warenproduktion" wird dargestellt, sondern die „einfache Zirkulation" als „abstrakte Sphäre des bürgerlichen Gesammtproductionsprocesses" (MEGA II.Abt., Bd.2, S.68). Die historisierende Lesart wurde von Kautsky und Lenin ins Zentrum des weltanschaulichen Marxismus gestellt. Statt einer Dechiffrierung der Logik der Formbestimmungen des gesellschaftlichen Zusammenhangs, die einerseits in der Krisenhaftigkeit dieses Zusammenhangs,[12] andererseits in der Darstellung des Fetischismus und der „Trinitarischen Formel" am Ende des dritten Bandes kulminiert (wo die gemeinsamen Grundlagen von Alltagsbewusstsein wie bürgerlicher ökonomischer Theorie aus der spezifischen Form der Vergesellschaftung entwickelt wird), erscheint das Marxsche *Kapital* als eine begrifflich orientierte Entwicklungsgeschichte des Kapitalismus, in deren Zentrum der Nachweis der Ausbeutung der Arbeiter und Arbeiterinnen steht. Kritisiert wird dann nicht mehr in erster Linie die Form der über den Wert vermittelten Vergesellschaftung, sondern eine „ungerechte" Verteilung; Sozialimus/Kommunismus besteht dann in erster Linie in einer gerechteren Verteilung, wobei sogar die Idee aufkam, innerhalb der „sozialistischen Wirtschaft" das Wertgesetz „bewusst anzuwenden". Indem statt der spezifischen, über den Wert vermittelten Gesellschaftlichkeit, Verteilung und Ausbeutung ins Zentrum rücken, liefert die historisierende Lesart einer spezifischen Enthistorisierung Vorschub: die ins Zentrum gerückte Ausbeutung ist ja keineswegs ein für den Kapitalismus spezifischer Tatbestand. Spezifisch sind vielmehr die Formbestimmungen, in denen sich Ausbeutung vollzieht - als Äquivalententausch zwischen formell freien und gleichen Warenbesitzern. Im Unterschied dazu ist es gerade die von Birkner als „enthistorisiert" aufgefasste Darstellung des entwickelten Kapitalismus, welche die spezifischen Formbestimmungen und damit das am Kapitalismus historisch spezifische zum Ausdruck bringt.[13]

4. „Menschliches Gattungswesen" und „Subjekt"

In den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* von 1844 operiert Marx extensiv mit der Vorstellung eines „menschlichen Gattungswesens" und der „Entfremdung" von diesem Gattungswesen im Laufe der Geschichte, eine Entfremdung, die ihren Höhepunkt im Kapitalismus erreicht; Kommunismus ist dann die Aufhebung dieser Entfremdung. In der Debatte um Marx ist nun einerseits umstritten, ob dies eine philosophisch-spekulative Konstruktion ist, die er später aufgegeben hat, oder ob es sich bereits um ein erstes Ergebnis wissenschaftlicher Kapitalismuskritik handelt, das auch noch für die späteren Schriften zur Kritik der politischen Ökonomie (den *Grundrissen* von 1857/58, den ab 1863/64 entstandenen Manuskripten zum *Kapital* etc.) Gültigkeit besitzt.

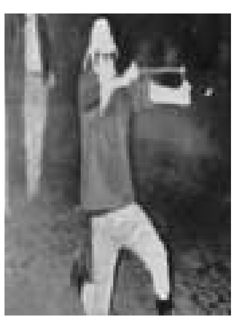
Die Frage, ob die Entfremdungskonzeption auch noch im *Kapital* eine Rolle spielt, konnte allerdings nur deshalb aufgeworfen werden, weil sie dort explizit nicht mehr auftaucht: Hätte Marx den Entfremdungsbegriff im *Kapital* ähnlich emphatisch benutzt wie in den Frühschriften, wäre die Antwort klar. Doch ist im *Kapital* von einer Entfremdung des Menschen von seinem Gattungswesen an keiner einzigen Stelle die Rede. Beiläufig verwendet Marx an wenigen Stellen den Ausdruck „entfremdet", aber nur in einem ganz allgemeinen Sinn und ohne jeden Bezug auf ein „menschliches Gattungswesen". Bevor die Ökonomisch-philosophischen Manuskripte zu Beginn der 30er Jahre veröffentlicht wurden (also fast 70 Jahre nach dem ersten Band des *Kapital*) kam niemand auf die Idee im *Kapital* nach einer Theorie des menschlichen Wesens und der Entfremdung zu suchen. Dies geschah erst nach dieser Veröffentlichung - und zwar in einem ganz bestimmten Kontext: durch die Bezugnahme auf die Entfremdungskonzeption wurde versucht, die vorherrschende ökonomistische Interpretation des *Kapital* zu kritisieren. So ehrenwert dieses Ziel auch war (und ist), so fragwürdig war auf der anderen Seite das Mittel.

In meinem Buch versuchte ich deutlich zu machen, dass die Vorstellungen vom „Wesen des Menschen" und der Entfremdung, wie sie von Marx













1844 formuliert werden, genau dem theoretischen Feld verhaftet bleiben, dessen Kritik konstitutiv für sein späteres Unternehmen einer „Kritik der Politischen Ökonomie" ist. Birkner will diese Wesensphilosophie retten, indem er einerseits betont, Marx habe das menschliche Wesen sowohl als gesellschaftliches als auch als historisch gewordenes und veränderbares verstanden, und andererseits das Fortleben der Entfremdungskonzeption in der Analyse des Warenfetischismus behauptet.

Dass Marx das menschliche Wesen als historisch veränderbares aufgefasst habe, wird zwar immer mal wieder behauptet, doch ist dies anhand von Marxschen Äußerungen nur schwer plausibel zu machen. Auch Birkner verzichtet auf die Angabe solcher Äußerungen. Aber unabhängig davon, ob man eine Marxsche Aussage in diesem Sinne interpretieren kann oder nicht, wäre es interessant zu erfahren, worin das menschliche Wesen früher bestanden hat und worin es heute besteht - spätestens beim Versuch diese Frage zu beantworten, wird sich wohl die Unhaltbarkeit dieser Vorstellung zeigen.

Dass Marx das menschliche Wesen als gesellschaftliches bestimmt, ist zwar richtig, aber weder überraschend noch besonders originell. Auch Adam Smith hatte, indem er den „Hang zum Tausch" als die entscheidende Eigenschaft des Menschen auffasste, das menschliche Wesen bereits als ein gesellschaftliches bestimmt.

Was ich als „Individualismus" des theoretischen Feldes, auf dem die Wesensphilosophie steht, bezeichnet habe (und was Birkner kritisiert), bezieht sich nicht darauf, dass die Wesensvorstellung ungesellschaftlich sei, sondern darauf, dass die reale Gesellschaftlichkeit als Ausfluss dieses Wesens, bzw. der Entfremdung davon aufgefasst wird. D.h. es geht bei der Kritik nicht um den jeweiligen Inhalt des menschlichen Wesens, sondern um die *Struktur* der auf ihr fußenden Gesellschaftstheorie: aus einem dem Menschen eigenen, inneren Wesen soll Gesellschaft erklärt werden.

In der *Deutschen Ideologie* (1845) kritisiert Marx die Vorstellung eines „menschlichen Wesens" in diesem Sinne ganz grundsätzlich: „Diese Summe von Produktionskräften, Kapitalien und sozialen Verkehrsformen, die jedes Individuum und jede Generation als etwas Gegebenes vorfindet, ist der reale Grund dessen, was sich die Philosophen als ‚Substanz' und ‚Wesen des Menschen' vorgestellt, was sie apotheosiert und bekämpft haben" (MEW 3, S.38, vgl. auch S.69, 75, 167). Marx kritisiert hier nicht eine bestimmte Konzeption vom menschlichen Wesen, sondern diese Konzeption selbst, unabhängig von ihrem konkreten Inhalt: Was die Philosophen als „Wesens des Menschen" auffassen, ist nur die (unbegriffene) Verallgemeinerung und Überhöhung von Vorstellungen, die auf einer bestimmten gesellschaftlichen Grundlage erzeugt werden und die auf dieser Grundlage auch ganz plausibel erscheinen: historisch spezifische gesellschaftliche Beziehungen werden zu „Wesenseigenschaften" des Menschen hypostasiert, um anschließend aus diesem Wesen Gesellschaft zu erklären. Dass mit den kritisierten Vorstellungen der „Philosophen" auch die eigenen früheren Ansichten gemeint sein dürften, geht aus dem Vorwort von *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (1859) hervor, wo Marx über die (gemeinsam mit Engels verfasste) *Deutsche Ideologie* schreibt, es sei darum gegangen „mit unserm ehemaligen philosophischen Gewissen abzurechnen" (MEW 13, S.10).

Die explizite Kritik an der Wesensphilosophie wie auch der Verzicht auf Aussagen über „menschliches Gattungswesen" und „Entfremdung" im *Kapital* ist kaum zu bestreiten. Wer trotzdem der Meinung ist, dass solche Vorstellungen auch noch im *Kapital* von Bedeutung sind, lädt sich daher eine erhebliche Beweislast auf. Birkner deutet an, dass er eine solche Bedeutung bei Marx' Analyse des Warenfetischs sieht (32), ohne dies allerdings weiter auszuführen. Beim Warenfetisch geht es aber kurz gesagt darum, dass (bestimmte) gesellschaftliche Beziehungen der Menschen in einer Waren produzierenden Gesellschaft als sachliche Eigenschaften der Waren erscheinen und dass dies ein von der Art und Weise des gesellschaftlichen Zusammenhangs *notwendig* hervorgebrachter Schein ist (also weder subjektiver Irrtum noch gewollte Manipulation). Diese ganze Analyse des Fetischismus kommt jedoch ohne irgendeinen Bezug auf ein menschliches Wesen oder die Entfremdung davon aus.

Warum wird aber so vehement (nicht nur von Birkner) für die Wesensphilosophie gestritten? Anscheinend weil angenommen wird, nur so könne die Marxsche Theorie vor Objektivismus und Positivismus bewahrt[14] und „den Menschen" oder „der Subjektivität" ein Platz in der Theorie gesichert werden. Dementsprechend harsch fällt dann auch Birkners Reaktion auf den bekannten (und von mir zustimmend zitierten) Satz Althussers aus, Geschichte sei ein „Prozess ohne Subjekt". Für Birkner sind damit die „wirklichen Menschen aus dem geschichtlichen Prozess" (36) ausgeschlossen.

Was das Verhältnis von Menschen und Geschichte angeht, konstatiert Birkner bei mir zunächst nur eine „ambivalente Herangehensweise", um nach der Zusammenstellung von vier kurzen Zitaten, in denen u. a. davon die Rede ist, dass Menschen die wirkliche Geschichte machen, dass aber die Geschichte kein Subjekt hat, zum Ergebnis zu kommen: „Mensch, Subjekt, Individuum" ein einziges „Durcheinander" (33). Dass mit „Mensch" und „Subjekt" verschiedenes gemeint sein könnte, über das dann auch unterschiedliche Aussagen gemacht werden müssen, kommt Birkner anscheinend nicht in den Sinn. Genauso wenig wird, wenn die strukturalistische Verabschiedung des „Subjekts" kritisiert wird, die Frage gestellt, um welches „Subjekt" es sich dabei eigentlich handelt.

Kritisiert wird (von Althusser, aber auch von Foucault - und nicht zuletzt auch von Marx) die philosophische Apotheose des freien Warenbesitzers: der selbstbestimmte, freie Mensch, der die Welt aus sich heraus erschafft - dies alles ist im Begriff des „Subjekts" eingeschlossen.[15] Diese überhöhte Vorstellung eines autonomen, nur in sich selbst gründenden Subjektes, findet sich seit dem 17. und 18. Jahrhundert in unterschiedlichen Ausprägungen in philosophischen, politischen und ökonomischen Diskursen. Von dieser Vorstellung war auch die von Marx 1844 vertretene Konzeption des „Wesens des Menschen" nicht frei, in gewisser Weise könnte man sie sogar als Höhepunkt der Vergötterung des „Subjekts" auffassen. Marx löst sich von dieser Subjektvorstellung nur schrittweise. Das berühmte Zitat aus dem *18. Brumaire*, auf das auch Birkner in seinem Artikel abhebt, stellt dabei nur den ersten Schritt dar: „Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen." (MEW 8, S.115). Demnach könnte man sich immer noch vorstellen, die Menschen seien in ihrem Innern (in ihrem „Wesen") voll von Freiheit und Autonomie, nur außen gibt es leider ein paar Hindernisse. Der Witz ist aber, dass eine solche Trennung von „innen" und „außen" gar nicht zu machen ist. Dies wird deutlicher in den *Grundrissen*, wo die historische Herausbildung von Individualität (die gerade nichts unmittelbar Gegebenes, den Menschen inne wohnendes ist) ein immer wieder auftauchendes Thema ist und wo Marx in einer Auseinandersetzung mit Proudhon erklärt: „Die Gesellschaft besteht nicht aus Individuen, sondern drückt die Summe der Beziehungen, Verhältnisse aus, worin diese Individuen zueinander stehn" (MEW 42, S.189). Im *Kapital* hält Marx bereits im Vorwort fest, dass ihm bei der Analyse der kapitalistischen Produktionsverhältnisse die Personen nur als „Personifikation ökonomischer Kategorien" gelten, später benutzt er dann den berühmt gewordenen Ausdruck von der „Charaktermaske" - implizit enthalten diese (und eine ganze Reihe weiterer) Äußerungen eine fundamentale Kritik des „Subjekts", ohne dass sie von Marx unter einen solchen plakativen Titel gestellt worden sind. Dieser Kritik des Subjekts folgt auch der Aufbau der Darstellung im *Kapital*: stets werden zunächst Formbestimmungen ökonomischer Kategorien analysiert und erst danach, auf dieser Grundlage das Handeln und zum Teil auch die Bewusstseinsformen der Personen. Besonders deutlich wird dies in der Abfolge von Kapitel eins und zwei des ersten Bandes: zunächst geht es um die Formbestimmungen der Ware und erst im zweiten Kapitel um das „freie" Handeln der Warenbesitzer, das genau diesen Formbestimmungen folgt.

Es geht also keineswegs darum, dass „die Menschen" aus der Marxschen Theorie eliminiert werden,[16] sondern darum, in welcher Weise sie darin enthalten sind: als innerlich freies, autonomes Subjekt, das von den Umständen gefesselt wird oder auch als von seinen Gattungswesen entfremdetes Subjekt, oder aber als Menschen, bei denen eine solche Trennung zwischen einem inneren Wesen und der äußeren einschränkenden Bestimmung gar nicht zu machen ist, also um Menschen, die nicht nur in ihrer „Unfreiheit", sondern gerade auch in ihrer „Freiheit" von den gesellschaftlichen Verhältnissen hervorgebracht werden, so dass sich die Frage, ob die Menschen denn (innerlich) frei seien, oder ob sie gänzlich von den äußeren Verhältnissen bestimmt werden, als Scheinfrage entlarvt, da sie auf einer falschen Voraussetzung beruht. Wie nun die bei Marx angelegte Kritik des Subjekts weiter zu entwickeln ist, ist eine ganz andere Frage. Jedenfalls ist die von Birkner angeführte und kritisierte Althussersche Ideologietheorie (auf die ich mich in meinem Buch an keiner einzigen Stelle beziehe) bestimmt nicht die einzige Möglichkeit dazu.

Mit dem Satz von der Geschichte als „Prozess ohne Subjekt" wird aber noch ein anderer Subjektbegriff kritisiert: die Übertragung des

Subjektbegriffs auf ein Kollektiv wie etwa eine Klasse, so dass, wenn schon nicht der einzelne Proletarier, dann wenigstens „das Proletariat" Subjekt sein soll. Wie der zustimmende Verweis auf Georg Lukács (das klassenbewusste Proletariat als ein zur Wahrheit fähiges Erkenntnissubjekt, 36) andeutet, scheint Birkner mit dieser Konstruktion keine Probleme zu haben. Lukács selbst war sich über die Probleme dieser Konstruktion schon eher klar, er wusste immerhin, dass sich das Proletariat als Subjekt vom empirischen Proletariat erheblich unterschied, die reale Existenz von dessen Subjekthaftigkeit sah er deshalb in der Partei des Proletariats verkörpert - eine „Subjektivität", die historisch noch erhebliche Probleme mit sich brachte.

5. Wissenschaft und Ideologie, Theorie und Praxis

Im letzten Teil seines Aufsatzes kritisiert Birkner meine Aussage, dass es zwar einen „wissenschaftlichen Sozialismus", aber keine „sozialistische Wissenschaft" geben könne (36, *Wissenschaft vom Wert*, S.384). Er sieht darin eine „unvermittelte Trennung von Ideologie und Wissenschaft", die zum einen in Widerspruch zur Einleitung meines Buches stehen würde, in der ich auf den nicht vermeidbaren interpretativen und konstruktiven Charakter jeder Wissenschaft verwiesen hatte. Zum anderen würde meine Ablehnung sozialistischer Wissenschaft keinen Raum mehr für die Geisteswissenschaften lassen, da diese zu eng mit Weltanschauungen verzahnt seien und demnach, um der Einheitlichkeit der Wissenschaft willen, aus dem Wissenschaftsbereich ausgeschlossen werden müssten (37).

Birkner wirft hier zwei ganz verschiedene Probleme durcheinander. In der Einleitung meines Buches versuchte ich deutlich zu machen, dass es die Wissenschaften nie mit einem unmittelbar *gegebenen* Objekt zu tun haben, welches sie dann nur richtig untersuchen müssten, dass die Objekte der Wissenschaft vielmehr immer schon im Erkenntnisprozess *produzierte* sind, d.h. dass sie sich nicht abtrennen lassen, von Problematiken und theoretischen Feldern, innerhalb denen sie überhaupt erst als Objekte formiert werden.

Während es in den Geistes- und Sozialwissenschaften mehr oder weniger klar war, dass ihre Untersuchungsobjekte nie einfach so gegeben sind, schien die Situation in den Naturwissenschaften grundsätzlich anders zu sein. Autoren wie Popper entnahmen ihr Wissenschaftsideal einem (angeblich) objektiven Erkenntnisprozess der Naturwissenschaften, dessen Ergebnis zumindest im Prinzip von jeder Ideologie, Weltanschauung oder Interessiertheit der Forscher unabhängig sei und erklärten dies zur Norm für jede Wissenschaft. Nun zeigten aber neuere Untersuchungen der Wissenschaftsgeschichte gerade der Physik (der „härtesten" aller exakten Naturwissenschaften), dass sich auch dort die klare Trennung in objektive, empirisch überprüfbare Erkenntnis und nicht-empirisch prüfbare Weltbilder gar nicht ziehen ließ: wie vor allem die Studien von Thomas Kuhn zeigten, funktioniert auch die Physik keineswegs so, wie sich Popper und andere das vorstellten (wie selbst bei oberflächlicher Lektüre meines Textes unschwer zu erkennen, findet keineswegs die von Birkner behauptete „Anrufung" des Anti-Marxisten Popper statt, sondern seiner Kritiker). Auch die Physik war von „Paradigmen" (d.h. der empirischen Erkenntnis vorgelagerten Mustern und Annahmen) gesteuert. „Objektivität" war nur *innerhalb* eines Paradigmas möglich, *verschiedene* Paradigmen sind aber gar nicht unmittelbar empirisch vergleichbar, so dass auch wissenschaftliche Revolutionen, die zur Ablösung von Paradigmen führen, nicht allein mit empirischem Erkenntniszuwachs zu begründen sind. Außerhalb von wissenschaftlichen Revolutionen werden die herrschenden Paradigmen von den beteiligten Forschern als ganz selbstverständliche und offensichtliche Auffassung „der Sachen selbst" unterstellt. Damit, so versuchte ich deutlich zu machen, verweisen diese Paradigmen und theoretischen Felder auf das, was Marx als „objektive Gedankenformen" bezeichnete: dass innerhalb eines spezifischen gesellschaftlichen Zusammenhangs bestimmte Weisen der Anschauung, der Strukturierung und Formierung von Objekten als so selbstverständlich erscheinen, dass diese Formierung selbst zum Objekt zu gehören scheint (so wie „Wert" in der bürgerlichen Gesellschaft nicht als verdinglichter Ausdruck eines gesellschaftlichen Verhältnisses, sondern als quasidingliche Eigenschaft gilt). Deutlich zu machen, dass Wissenschaft (und zwar gleichermaßen Natur-Sozial- und Geisteswissenschaft), nicht einfach „gegebene" empirische Objekte erfasst, sondern dass die Konstitution dieser Objekte immer schon nicht-empirische Elemente einschließt, war das eine der beiden von Birkner konfundierten Probleme.

Dass sich Wissenschaft nicht auf empirisch Überprüfbares reduziert, heißt nun aber nicht (und das ist das zweite Problem), dass dann nur eine Standpunktlogik übrig bliebe. Paradigmen und theoretische Felder sind nicht einfach (wie Birkner anscheinend meint) ideologischer Ausdruck von Interessen. Innerhalb desselben theoretischen Feldes artikulieren sich vielmehr ganz unterschiedliche Interessen. So hatten auch die Proudhonschen Sozialisten das Interesse, den Kapitalismus abzuschaffen, nur verblieb ihre Analyse des Kapitalismus

gänzlich innerhalb des gleichen theoretischen Feldes, in welchem auch die klassische politische Ökonomie (bei der ganz andere Interessen im Spiel waren) existierte; der Proudhonsche Sozialismus war ein Sozialismus, der über die Vorstellung vom Menschen als Warenbesitzer nicht hinauskam. An diesem Beispiel zeigt sich auch, dass das „sozialistische" Interesse überhaupt kein Garant für irgendwelche Einsichten ist. Wer glaubt, dass aus einem sozialistischen *Standpunkt* tatsächlich spezifische *Erkenntnisse* folgen und nicht einfach nur das Zurechtbiegen von Ergebnissen, kann sich jedenfalls nicht auf Marx berufen, der mit Bezug auf Malthus, schrieb: „Einen Menschen aber, der die Wissenschaft einem nicht aus ihr selbst (wie irrtümlich sie immer sein mag), sondern *von außen, ihr fremden, äußerlichen Interessen* entlehnten Standpunkt zu *akkomodieren* sucht, nenne ich *‚gemein'*" (MEW 26.2, S. 112, Hervorhebungen im Original).

Wie sich nun Birkner eine sozialistische Wissenschaft vorstellt, macht er mit der Anwendung der von Althusser übernommenen Idee deutlich, dass in der „spontanen Philosophie der Wissenschaftler" (SPW), d.h. in der mehr oder weniger deutlichen Reflexion der Wissenschaftler über ihre Tätigkeit, ein beständiger Kampf zwischen einem „materialistischen" und einem „idealistischen" Element stattfinde. Was sich Althusser hier unter materialistisch bzw. idealistisch vorstellt, verschweigt Birkner den LeserInnnen seines Artikels allerdings. „Materialistisch", so Althusser, sei die Überzeugung von der materiellen Existenz des Gegenstandes der wissenschaftlichen Erkenntnis, sowie die Überzeugung von deren Objektivität, „idealistisch" dagegen seien sämtliche Reflexionen auf die wissenschaftliche Praxis, bei denen z.B. die Objektivität der Erkenntnis hinterfragt wird. Idealistisch ist demnach bereits das Stellen einer falschen Frage. Der weltanschauliche Marxismus Lenins und des Marxismus-Leninismus, bei dem man einfach von bestimmten Voraussetzungen auszugehen hat, feiert hier fröhliche Urständ. Dass ich mit solchen Konzepten nichts am Hut habe, hat Birkner völlig richtig erkannt. Was ich mit ihnen gewinnen könnte, beschreibt er folgendermaßen: „Die ‚Anrufung' Karl Poppers würde Althusser mit Recht als eindeutigen Sieg des idealistischen Elements der SPW über das materialistische bezeichnen. Da Heinrich den Gegensatz materialistisch/idealistisch nicht verwendet, verbaut er sich die Chance einer methodologischen Selbstreflexion." (37)

Dass meine angebliche „Anrufung" Poppers einer nicht allzu sorgfältigen Lektüre Birkners entspringt, habe ich oben schon deutlich gemacht. Hier geht es aber um etwas anderes: das einzige was Birkner an kritischen Argumenten gegen Popper in dem Artikel vorgebracht hat, ist, dass er „Anti-Marxist" sei und die Funktion des „Gegensatzes materialistisch/idealistisch" hätte wohl vor allem darin bestanden, mich vor dem Bezug auf einen „Anti-Marxisten" zu bewahren. Wenn wissenschaftliche Einsichten tatsächlich in erster Linie vom „Interesse" der WissenschaftlerInnen abhängen würden, dann wäre es durchaus konsequent, um AutorInnen, die ein anderes Interesse haben, einen großen Bogen zu machen. In der Tat war dies die Strategie vieler Vertreter des dogmatischen Parteimarxismus (im Osten wie im Westen): nicht-marxistische Wissenschaft war „bürgerlich", daher per Definition falsch, verzerrt und borniert und lediglich zu denunzieren. Dass es irgendetwas gäbe, was man auch von nicht-marxistischer Wissenschaft lernen könnte, lag - ganz im Gegensatz zu Marx, der jede Menge von bürgerlichen Autoren lernte - außerhalb der Vorstellungskraft dieser Parteimarxisten. Was man da lernen kann, ist allerdings von ganz unterschiedlicher Qualität: von Popper allenfalls das Scheitern eines bestimmten Versuchs Objektivität zu sichern, von Gadamer (auf den ich mich in meinem Buch nur in einer einzigen Fußnote beziehe - was für Birkner aber offensichtlich schon zu viel war) lässt sich in der Tat einiges lernen - obwohl er nicht nur in seinen politischen Äußerungen konservativ ist, sondern sich dieser Konservativismus auch in seiner philosophischen Argumentation niedergeschlagen hat. Sich positiv auf einen Autor beziehen, eine bestimmte Erkenntnis von ihm zu übernehmen, heißt ja nun keineswegs, dass man deshalb schon alle Kritikfähigkeit gegenüber diesem Autor aufgibt. Ein Marxismus aber, der um „Anti-MarxistInnen" *prinzipiell* immer nur einen großen Bogen macht, wird zwangsläufig inhaltlich verkümmern und für jede Praxis unbrauchbar werden.

Damit sind wir beim letzten Vorwurf, den Birkner dem Strukturalis-













mus und damit auch mir macht, den Ausschluss der Praxis. Über mich schreibt Birkner: „Die strukturale Methode, der er sich bedient, verbessert zwar die wissenschaftliche Präzision, tilgt bzw. verschweigt aber das Element der Praxis zugunsten jenem der Wissenschaftlichkeit" und dies, so bemerkte Birkner schon einige Absätze früher, „bringt uns hinter die elfte Feuerbachthese von Marx zurück zur *verschiedenen Interpretation*, welcher die *Veränderung* nachgeordnet wird" (38, Hervorhebung im Original).

Bevor ich zu dem etwas überraschenden Gegensatz von verbesserter wissenschaftlicher Präzision und Praxis komme, zunächst ein Wort zur elften Feuerbachthese. Diese wurde immer wieder gerne angeführt, sowohl von AktivistInnen, die es zur Tat drängt und die sich von den ewig nörgelnden TheoretikerInnen immer nur aufgehalten fühlen, wie auch von den autoritären Parteien des Staatssozialismus, die sich u.a. damit ihre linken KritikerInnen vom Leibe halten wollten (die SED ließ diesen Satz sogar im Foyer der Berliner Humboldt-Universität eingravieren). Aufgefasst als zeitlos gültige Aussage wird der Kontext, in welchem Marx diese These im Jahre 1845 formulierte, geflissentlich ausgeblendet: als Kritik an den Junghegelianern, die glaubten, der bisherigen Gesellschaft nur die Maske herunterreißen zu müssen (sie anders zu interpretieren), damit diese dann auch tatsächlich zusammenbreche. Diesem Kontext entrückt wird nun ein Gegensatz von Interpretation (Theoriebildung) und verändernder Praxis aus dieser These herausgelesen,[17] und so getan als könne der pauschale Verweis auf das Ziel „Veränderung" irgendetwas zur Lösung der Frage beitragen, ob bestimmte Theorien für diese Veränderung hilfreich sind oder nicht. Dies lässt sich aber nur durch eine konkrete Auseinandersetzung mit den jeweiligen theoretischen Ansätzen entscheiden - der Verweis auf die 11. Feuerbachthese diente in der Geschichte marxistischer Debatten jedoch nicht selten dazu, eine solche Auseinandersetzung gerade *nicht* zu führen und die tradierten Dogmen des Weltanschauungsmarxismus, manchmal auch nur das Parteiprogramm, pauschal vor Kritik zu bewahren. Dass Marx selbst nie wieder auf die 11. Feuerbachthese zurückgekommen ist, und schon gar nicht in der zeitlosen Form eines Gegensatzes von Interpretation (Theorie) und verändernder Praxis, sei hier nur am Rande vermerkt.

Die Kritik der politischen Ökonomie, als Dechiffrierung einer bestimmten Form der Vergesellschaftung und Destruktion der in dieser Vergesellschaftung eingeschlossenen Fetischismen kann keine unmittelbare Handlungsanleitung sein, sie kann höchstens allgemeine Orientierungen bieten und darüber hinaus das undankbare Geschäft betreiben, auch die sich verändernde Praxis zu kritisieren, sofern diese, trotz bester Absichten der Beteiligten, innerhalb des fetischistischen Terrains einer über den Wert vermittelten Vergesellschaftung befangen bleibt. Das, was mir von Martin Birkner immerhin zu gute gehalten wird, Verbesserung der „wissenschaftlichen Präzision", ist das mindeste, was zu einer solchen praktischen Wirksamkeit von Theorie nötig ist. Wissenschaftliche Präzision allein reicht aber sicher nicht aus: eine Kritik der Dogmen des Weltanschauungsmarxismus sollte auch nicht fehlen. Damit wäre das Terrain freigeräumt, um die grundlegenden ökonomischen und politischen Umbrüche des gegenwärtigen Kapitalismus jenseits der momentan modischen (auch „marxistischen")

Literatur:

Althusser, Louis (1985): Philosophie und spontane Philosophie der Wissenschaftler, Hamburg: Argument.
Anderson, Perry (1978): Über den westlichen Marxismus, Frankfurt/M.: Syndikat.
Backhaus, Hans-Georg (1997): Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik, Freiburg: ca ira.
Elbe, Ingo (2000): Zwischen Marx, Marxismus und Marxismen-Lesarten der Marxschen Theorie, unv. Ms. (im Internet unter: www.rote-ruhr-uni.org/texte)
Fetscher, Iring (1967): Karl Marx und der Marxismus. Von der Philosophie des Proletariats zur proletarischen Weltanschauung, München: Piper.
Fleischer, Helmut (1993): Epochenphänomen Marxismus, Hannover: edition gesellschaftsphilosophie.
Groh, Dieter (1973): Negative Integration und revolutionärer Attentismus, Frankfurt/M: Ullstein.
Haug, Wolfgang Fritz (2001): Stichwort: Grenzen der Dialektik, in: Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus, Bd. 5, Hamburg: Argument, Spalte 957-962.
Heinrich, Michael (1999): Kommentierte Literaturliste zur Kritik der politischen Ökonomie, in: Altvater, Elmar u.a., Kapital.doc, Münster: Westfälisches Dampfboot
Heinrich, Michael (2002): Der 6-Bücher Plan und der Aufbau des Kapitals, in: Berliner Verein zur Förderung er MEGA-Edition (Hrsg.): In Memoriam Wolfgang Jahn, Hamburg: Argument Verlag

Kittsteiner, Heinz-Dieter (1977): „Logisch“ und „historisch“. Über Differenzen des Marxschen und des Engelsschen Systems der Wissenschaft (Engels’ Rezension „Zur Kritik der politischen Ökonomie“), in: Internationale wissenschaftliche Korrespondenz zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung, 13.Jg., Heft 1, S.1-47.

Kuhn, Thomas S. (1962): Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, 2.Aufl., Frankfurt/M. 1976, Suhrkamp

Labica, Georges (1986): Der Marxismus-Leninismus. Elemente einer Kritik, Hamburg: Argument.

Mehringer, Hartmut; Mergner, Gottfried (1973): Debatte um Engels, 2 Bde., Reinbek: Rowohlt.

Negt, Oskar (1974): Marxismus als Legitimationswissenschaft. Zur Genese der stalinistischen Philosophie, Einleitung in: Nikolai Bucharin, Abram Deborin, Kontroversen über dialektischen und mechanistischen Materialismus, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Reitter, Karl (2002): Der Begriff der abstrakten Arbeit, in: grundrisse 1/2002.

Rosdolsky, Roman (1968): Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen „Kapital“. Der Rohentwurf des „Kapital“ 1857-1858, Frankfurt/M.: EVA.

Anmerkungen:

1 Seitenangaben ohne weitere Angaben beziehen sich auf den Aufsatz von Martin Birkner.

2 Dieser „Marxismus“, der sich bereits vor dem 1. Weltkrieg als Parteidoktrin der Sozialdemokratie herausbildete, stellte ein Konglomerat aus materialistischer Ontologie (= Lehre vom Sein), bürgerlichem Fortschrittsdenken, Vulgärhegelianismus und Versatzstücken Marxscher Begrifflichkeit dar, das einfache Formeln und Erklärungen für die Propaganda der Parteien der Arbeiterbewegung lieferte, und sich selbst als umfassende Welterklärung verstand, die von Lenin folgendermaßen charakterisiert wurde: „Die Lehre von Marx ist allmächtig, weil sie wahr ist. Sie ist in sich geschlossen und harmonisch, sie gibt den Menschen eine einheitliche Weltanschauung“ (LW 19, S.3f). Aus unterschiedlichen Perspektiven wird dieser „Marxismus“ z.B. bei Fetscher (1967), Mehringer/Mergner (1973), Negt (1969), Labica (1986) oder Fleischer (1993) diskutiert.

3 Vgl. zu dieser Konstellation die klassische Studie von Groh (1973).

4 So die inzwischen verbreitete, aber nicht ganz unproblematische (weil eine zu große Einheitlichkeit suggerierende) Bezeichnung von Perry Anderson (1978) für ganz unterschiedliche Diskussionsstränge jenseits des Parteimarxismus, die u.a. mit den Namen Lukács, Korsch, Adorno, Horkheimer, Marcuse, Gramsci, Bloch, Benjamin verknüpft sind.

5 Daher sollte man auch nicht der Versuchung erliegen, einer dogmatischen eine antidogmatische Linie gegenüberzustellen.

6 Ausführlicher werden diese Diskussionen in meiner kommentierten Literaturliste (Heinrich 1999) behandelt. In der DDR gab es in den 80er Jahren im Umfeld der MEGA Edition ebenfalls Diskussionen, die in eine in gewisser Hinsicht ähnlich „rekonstruktive“ Richtung zielten, vor allem in dem von Wolfgang Jahn angestoßenen Projekt einer inhaltlichen Rekonstruktion des ursprünglichen 6-Bücher Plans von Marx (vgl. dazu Heinrich 2002).

7 Eine sehr klare Darstellung von weltanschaulichem Marxismus einerseits und den verschiedenen Stufen der „neuen Marx-Lektüre“ andererseits gibt Ingo Elbe (2000).

8 Die Problematik derartig globaler Etikettierungen wird auch daran deutlich, dass mich etwa Wolfgang Fritz Haug im Historisch Kritischen Wörterbuch des Marxismus (Bd.5, Sp. 961) - ganz im Gegensatz zu Birkner - unter die „hegelianisierenden“ Marx-Interpreten einreiht, wobei dies von Haug genauso wenig freundlich gemeint ist, wie Birkners Vorwurf der „Hegel-Tilgung“ (32).

9 In vielen linken Zusammenhängen ist immer wieder gern davon die Rede, dass alles mögliche in einem „dialektischen Verhältnis“ steht, womit anscheinend alles geklärt ist. Zuweilen gibt es auch den oberlehrerhaften Verweis, dies oder jenes müsse man „dialektisch sehen“. Hier sollte man sich nicht von der (scheinbar) gelehrten Rede einschüchtern lassen, sondern immer wieder die Frage stellen, was denn genau unter einer „dialektischen Beziehung“ verstanden wird, ob es mehr oder anderes sei als eine irgendwie geartete Wechselwirkung, über die jetzt auch nichts Genaueres zu sagen ist (was dann aber auch so zu bezeichnen ist).

10 Kategorisch wird diese Absage auch schon in der Einleitung von 1857 (dem unmittelbar vor den Grundrissen geschriebenen Text, der nicht die Grundrisse, sondern das Gesamtprojekt einer Kritik der politischen Ökonomie einleiten sollte) formuliert: „Es wäre also untubar und falsch, die ökonomischen Kategorien in der Folge aufeinander folgen zu lassen, in der sie historisch die bestimmenden waren. Vielmehr ist ihre Reihenfolge bestimmt, durch die Beziehung, die sie in der modernen bürgerlichen Gesellschaft aufeinander haben...“ (MEW 42, S.41).

11 Vgl. ausführlicher zur Engelsschen Rezension und den inhaltlichen Differenzen von Marx und Engels Kittsteiner (1977).

12 Eine Krisenhaftigkeit, die als allgemeine Eigenschaft kapitalistischer Vergesellschaftung jeder konkret historischen Krise zugrunde liegt, dementsprechend auch schon vorher dargestellt sein muss.

13 Auf die von Birkner aufgestellte Behauptung, ich würde in der Werttheorie Produktions- und Zirkulationssphäre auseinanderreißen, falle hier trotz meiner strukturalistischen Ausgangsbasis auf eine diachronische Position zurück etc. (34), will ich nicht weiter eingehen, da ich mich zur Werttheorie schon ausführlich in der Debatte mit Trenkle in den Streifzügen (1/99) geäußert habe und da im selben Heft der grundrisse, in dem sich Birkners Artikel befindet, Karl Reitter die Werttheorie, einschließlich meiner Position, sehr differenziert diskutiert.

14 Dementsprechend macht mir Birkner auch den Vorwurf: „Jedwedes Fortleben der Problematiken der Frühschriften wird geleugnet, um den Weg für die positivistische Antithese zum orthodoxen ‚Hegelmarxismus’ freizumachen“ (33). Was er unter „Positivismus“ versteht, wird genauso wenig erklärt, wie der als selbstverständlich vorausgesetzte Zusammenhang, dass eine Kritik der Wesensphilosophie notwendigerweise zum Positivismus führt: Der Positivismusvorwurf bleibt reines Schlagwort. Falls er ihn ernst meint, hätte er sich zumindest mit meiner These, dass die Kritik des Empirismus für die Kritik der politischen Ökonomie ebenso grundlegend wie die Kritik der Wesensphilosophie ist, auseinandersetzen müssen. Dass mir Birkner unterstellt, ich wolle den Positivismus absichtsvoll fördern („es wird geleugnet, um den Weg frei zu machen“), dass ich also bestimmte Positionen nur vertrete, um damit etwas ganz anderes zu erreichen, mag ein sprachlicher Lapsus sein.

15 Insofern ist die Rede vom „bürgerlichen Subjekt“ eigentlich ein Pleonasmus.

16 Was Birkner pauschal der strukturalen Interpretationslinie zum Vorwurf macht. Mir speziell wird außerdem noch angekreidet, dass das historische und moralische Element des Werts der Arbeitskraft nur in einer Fußnote meines Buches auftaucht, woraus gefolgert wird, der Klassenkampf wäre für mich ein „störendes Element“, welches die wissenschaftliche Analyse erschwert (36). Wie man zu dieser Folgerung kommen kann, ist mir allerdings unerfindlich.

17 Was noch dadurch verstärkt wurde, dass Engels, der die Feuerbachthesen nach Marx Tod erstmals veröffentlichte, an entscheidender Stelle ein „aber“ einfügte.

Takashi Shimazaki
Die Grundstruktur des Marxismus und die Entwicklung der Umweltphilosophie in Japan

Ich möchte in dieser Arbeit zuerst kurz die Situation der japanischen Linken vorstellen und dann die Frage nach dem Kern des Grundcharakters des Marxismus stellen. Danach möchte ich die Theorie des Marxismus im Zusammenhang mit ökologischer Problematik erläutern, wobei die Diskussion in Japan zu diesem Thema vorgestellt wird. Ökologische Probleme bedrohen bekanntermaßen die Zukunft der Menschheit und dürfen daher auch theoretisch nicht vernachlässigt werden.

1. Was sollen wir nach dem Zusammenbruch des realen Sozialismus bedenken?

Nach dem Zusammenbruch des realen Sozialismus stellen sich uns viele offene Fragen, wenn wir die Möglichkeiten des Sozialismus (Kommunismus) sowie auch des Marxismus erneut bedenken wollen. Ich glaube, dass man nicht nur den Inhalt des Marxismus selbst überdenken, sondern auch das Verhältnis zwischen Sozialismus und Marxismus als solches rekonstruieren sollte. Es gibt natürlich einen engen Zusammenhang zwischen Sozialismus und Marxismus, wie Marx, Engels, Lenin etc. zu recht betonten. Wenn man sich aber die Situation der Staatsphilosophie des Marxismus-Leninismus in der ehemaligen SU, DDR usw. vergegenwärtigt, so muss man den Zusammenhang zwischen beiden von einem zivilgesellschaftlichen Standpunkt aus trennen oder zumindest lockern. Der Marxismus könnte auf diese Weise als Gegenstand der akademischen Forschung wieder an Bedeutung gewinnen. Wir stehen also vor mindestens zwei verschiedenen Problemfeldern, die bewältigt werden müssen:

1. Die kritisch-akademische Rekonstruktion der Inhalte des Marxismus und seine Weiterentwicklung
2. Eine kritische Rekonstruktion des Verhältnisses zwischen Sozialismus (Kommunismus) und Marxismus

Nicht nur nach dem Zusammenbruch, sondern auch schon vor 1990, hatten wir, die japanische Linke, in der höchst entwickelten kapitalistischen Gesellschaft Japans eigentümliche Schwierigkeiten, die zum Teil aus alter asiatischer Tradition stammen. Dennoch erhielt die Japanische Kommunistische Partei eine gewisse Zustimmung (ungefähr l0% bei den allgemeinen Wahlen und drei Millionen Menschen lesen ihre Zeitung „Akahata“ (Rote Fahne) regelmäßig. Weil der Einfluss der ehemaligen Sozialistischen Partei Japan, die sich eben gespalten hat, stark zurückgegangen ist, ist auch der politische Einfluss der Linken im Ganzen sicher schwächer geworden. Die Macht des Neoliberalismus im Anschluss an die Bewegung des Konservatismus (Japanismus) übt hingegen einen großen Einfluss - sogar unter langandauernder ökonomischer Depression (aus. Junichirou Koizumi, jetziger Premierminister der Liberalen Demokratischen Partei, plant den Umbau des Sozialsystems im Sinne des Neoliberalismus und der Globalisierung bzw. Amerikanisierung der Ökonomie, selbstredend auf dem Rücken der Bevölkerung.

Ich möchte nun die Situation der japanischen akademischen Linken kurz vorstellen. Wir hielten im November 2001 in Tokio das Symposium „10 Jahre nach dem Zusammenbruch der SU. Nach-

denken über die Möglichkeit des Sozialismus“ ab, an dem über 100 Leute teilgenommen haben. Vier linke akademische Organisationen nahmen daran teil: Alta-Forum Q, Ashikabi Gruppe, Gesellschaft der Sozialistischen Theorie und Gesellschaft des Materialismus Tokio, die alle auch eine eigene Zeitschrift herausgeben. Das Symposium war in drei Sektionen unterteilt, neun Referate wurden gehalten. Der Schlussvortrag lautete „Was der Sozialismus im 20. Jahrhundert nicht überwand“. Um die Thematik bekannt zu machen, möchte ich kurz die Themen der Referate sowie die Namen der Referenten vorstellen:

- Grenze der Geschichtsanschauung von E. H. Carr und I. Deutscher (T. Kamishima)
- Bildung der Diktatur und das Prinzip der Souveränität (J. Horigome)
- Was haben wir nach dem Zusammenbruch des sowjetischen Sozialismus gelernt? (l. Muraoka)
- Komposition der sozialen Erkenntnis im 20. Jahrhundert und das Problem des Sozialismus (Y. Arii)
- Zusammenbruch des sowjetischen Sozialismus und die marxistische Theorie des Sozialismus (K. Iwabuchi)
- Russische Revolution und Hegemonie-Theorie von A. Gramsci (K. Obara)
- Globale Erwärmung und das Problem des Egalitarismus (S. Kosugi)
- Strategie des Sozialismus im Zeitalter des Postmodernismus (H. Saitou)
- Ökologischer Sozialismus (S. Nagashima)

Die Themen waren sehr mannigfaltig und aktuell und es wurde ausgiebig diskutiert. Für die Zukunft sind weitere Symposien geplant.[1] Es gibt viele linke akademische Organisationen in Japan, wie die „Gesellschaft der ökonomischen Theorie“ mit 1000 Mitgliedern, die hauptsächlich über marxistische Ökonomie forscht, die „Gesellschaft des Materialismus (Japan“ (300 Mitglieder) und andere lokale Vereinigungen. Es existieren auch in Tokio, Hokkaido, Nagoya, Osaka und Kyoto weitere linke philosophische wissenschaftliche Gesellschaften, die ebenfalls eigene Zeitschriften publizieren. Ich gehöre der „Gesellschaft des Materialismus - Japan“ an und bin Vorsitzender der „Gesellschaft des Materialismus - Tokio“. Ich kann hier leider nicht alle verschiedenen Tendenzen der Forschung darstellen, die sich in diesen Zeitschriften wiederfinden: Die Themen umfassen nicht nur Ökonomie, Politik, Philosophie, sondern auch verschiedene soziale, kulturelle Probleme und Auseinandersetzungen mit Naturwissenschaften und Technik. Die Diskussion aktueller Probleme politischer Praxis in Hinblick auf eine Überwindung des heutigen Kapitalismus finden sich darin ebenso wie die

kritische Auseinandersetzung mit dem „realen Sozialismus“.[2]

2. Die Grundstruktur des Marxismus: Wie ist der tatsächliche Charakter des Marxismus?

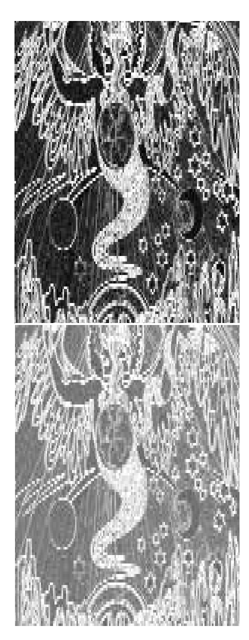
Die zentrale Frage lautet: „Wie ist die Grundstruktur des Marxismus - den Marx selbst vertreten hat - eigentlich zu denken? Diese Thematik ist nach dem „Zusammenbruch“ besonders aktuell. Man könnte sagen, dass es in dieser Frage ungefähr drei prinzipielle Positionen gab oder gibt:

1. den Marxismus-Leninismus oder sogenannter Stalinismus
2. den europäischer Marxismus (G. Lukacs, K. Korsch, A. Schmidt, A. Gramsci etc.), die sogenannte Praxis-Philosophie in Jugoslawien (M. Maleowies, G. Petrovic)
3. den praktischer Materialismus im Sinne der Dialektik (A. Kosing, H. Seidel[3], S. Shibata, Ch. lwasaki, T. Shimazaki etc).[4]

Diese Unterscheidung wurde in den 80er- und 90er-Jahren in China diskutiert, wobei diese Diskussion besonders durch die oben genannten materialistischen Zeitschriften in Japan vorgestellt wurde. Die Diskussion über die Grundstruktur des Marxismus wurde länderübergreifend zwischen japanischen und chinesischen MarxistInnen geführt. In Japan wurde die Tendenz des Marxismus-Leninismus oder Stalinismus besonders seit den 70er-Jahren heftig kritisiert, da dessen Charakter in Wirklichkeit von der Theorie Marxens klar verschieden ist. Dies kann man in den Werken von Marx selbst sehen: „Ökonomisch-Philosophische Manuskripte“, „Mill-Randbemerkung“, „Thesen über Feuerbach“, „Deutsche Ideologie“, „Grundrisse“ usw. Die Frage nach dem Charakter des Marxismus wurde zwar immer wieder aufgeworfen, doch abge-









sehen von einer Diskussion in der DDR in den 60er-Jahren wurde sie in Europa fast nirgends diskutiert.[5]

Meiner Meinung nach gibt es einen zentralen Unterschied zwischen der Praxis-Philosophie und dem praktischen Materialismus, welcher auch meinen Standpunkt darstellt. Hauptsächliches Defizit der Praxis-Philosophie besteht in der Vernachlässigung der - von Engels entwickelten und von Marx ausdrücklich anerkannten (Natur-Dialektik, die die Grundlage des Materialismus als Naturalismus darstellt. Die Denker der Praxis-Philosophie erfassten die beiden Aspekte der Engelsschen Philosophie nicht richtig, was mit ihrem traditionellen Humanismus, oder genauer, mit ihrem Anthropozentrismus bzw. Eurozentrismus erklärbar ist, um es mit Termini des (inter- oder multi)kulturellen Ansatzes auszudrükken. Engels' Philosophie, genauer gesagt, besonders seine spätere Philosophie („Anti-Dühring", „Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft", „Feuerbach", „Dialektik der Natur" usw.) ist eine wichtige Quelle des sogenannten Marxismus-Leninismus.[6] Dennoch denke ich, dass seine Idee der Natur-Dialektik von einem materialistischen Standpunkt aus verteidigt werden muss, da ohne sie ökologische Probleme nicht adäquat behandelt werden können, wie ich später noch aufzeigen möchte. Man muss die Tatsache der Evolution und des ökologischen Gleichgewichts der Natur als unbedingte Grundlage der menschlichen Gesellschaft anerkennen, aber auch Arbeit und Produktion als Kern der subjektiven, praktischen Tätigkeit des Menschen verteidigen, wobei der Stoffwechselkreislauf zwischen Mensch und Natur nur als ein dialektischer Prozess verstanden werden kann. Aus diesem Grund ist ein praktischer Materialismus im dialektischen Sinne unentbehrlich.[7]

3. Der Grundcharakter des praktischen Materialismus

Ich möchte hier kurz den Grundcharakter des praktischen Materialismus skizzieren. Der praktische Materialismus hat die selbständige Natur zur Grundlage, betrachtet aber andererseits die materielle und gegenständliche Arbeit des Menschen (als „Zusammenwirken" zwischen Menschen innerhalb einer ökonomischen Sozialformation) als subjektives Moment der Welt, wobei man von wirklichen Individuen als materiell sowie praktisch handelnde Subjekte ausgehen muss. Für diesen Standpunkt ist der Kommunismus immer das Endziel, wobei der historische Materialismus und die Entfremdungs- und Verdinglichungstheorie die Rolle des Leitfadens spielen. Ich habe in diesem Sinne zehn Punkte über die Bestimmung des praktischen Materialismus in meinem Buch ausgeführt.[8]

Es könnte eingewendet werden, dass ein Standpunkt, der die zentrale Rolle von Praxis, Arbeit und menschlicher Tätigkeit in den Mittelpunkt rückt und zudem auf der wesentlichen Bedeutung von Ökonomie, Industrie und den Produktivkräfte beharrt, dem Anthropozentrismus und Modernismus nicht entkommen kann. Der Marxismus tauge beispielsweise nicht für ein Verständnis der Grundlagen der Umweltproblematik und sei als „Ideologie" selbst sei ein Faktor der Zerstörung des ökologischen Systems, wie die Praxis in den ehemaligen sozialistischen Ländern ja zeige ... Ich meine hingegen, dass ein richtig verstandener praktischer Marxismus sehr wohl notwendig ist, um die ökologische Problematik adäquat zu thematisieren. Als Leitthematik wählte ich für mein Buch „Philosophie und Methode des Post-Marxismus"[9] bewusst die Problematik der Umweltzerstörung, wie auch aus meiner vierten Bestimmung des praktischen Materialismus klar hervorgeht:

„Die subjektive, praktische Tätigkeit der Menschen hat immer die natürliche Welt als unbedingte Voraussetzung. Das bedeutet zugleich, dass die Natur nicht bloß als Stoff der Veränderung durch menschliche zweckmäßige Vernunfttätigkeit angesehen werden darf. Da der Mensch auch Naturwesen ist, Resultat einer langen Evolution, so bedarf er immer auch der äußeren Natur. So gesehen erscheint die Natur auch als aktives Moment, das die menschliche Natur zu seinem „Gegenstande" hat. Die äußere Natur ist für menschliches Leben

unentbehrlich. Der Mensch ist zuerst Naturwesen. Marx betrachtete die menschliche Geschichte als eine Art Naturgeschichte und betonte die Rolle der menschlichen Arbeit für Verwirklichung und Vergegenständlichung der menschlichen Wesenskräfte, für die Entwicklung der Hand, des Gehirns usw.“[10]

Der junge Marx übernahm diese Idee hauptsächlich von Feuerbachs anthropologischem Materialismus. In den „Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten“ kam man leicht sehen, dass der Mensch eigentlich ein passives Wesen ist und durch den Gegenstand, das heißt durch die äußere Natur, bedingt ist. „Obwohl der Mensch vernünftig und geistig ist, ist er dennoch zuerst ein leidendes, bedingtes und beschränktes Wesen, wie es auch das Thier und die Pflanze ist.“[11] Im Gegensatz zum Idealismus, welcher die göttliche Aktivität oder Geistigkeit des Menschen betont, wird der Mensch bei Marx materialistisch wesentlich als leiblich, leidend, passiv, gegenständlich bestimmt.

„Das gegenständliche Wesen [der Mensch, T.S.] wirkt gegenständlich und es würde nicht gegenständlich wirken, wenn nicht das Gegenständliche in seiner Wesensbestimmung läge. Es schafft, setzt nur Gegenstände, weil es durch Gegenstände gesetzt ist, weil es von Haus aus Natur ist. In dem Akt des Setzens fällt es also nicht aus seiner „reinen Thätigkeit“ in ein Schaffen des Gegenstandes, sondern sein gegenständliches Produkt bestätigt nur seine gegenständliche Thätigkeit, seine Thätigkeit als die Thätigkeit eines gegenständlichen natürlichen Wesens.“[12]

Wie Engels in der „Dialektik der Natur“ gezeigt hat, wird die passive menschliche Natur selbst durch die Zerstörung und Verschmutzung der äußeren Natur beeinflusst und in ihrer Existenz bedroht. Engels nennt dies die „Rache“ der Natur: „Schmeicheln wir uns indes nicht zu sehr mit unseren menschlichen Siegen über die Natur. Für jeden solchen Sieg rächt sie sich an uns. Jeder hat in erster Linie zwar die Folgen, auf die wir gerechnet, aber in zweiter und dritter Linie hat er ganz andere, unvorhergesehene Wirkungen, die nur zu oft jene ersten Folgen wieder aufheben.“[13]

Als naturalistischer Materialismus hat die Philosophie von Marx und Engels selbstverständlich eine ökologische Seite. Als kritischer, praktischer Materialismus kritisiert sie einerseits scharf die Zerstörung der Natur in der und durch die kapitalistische Produktionsweise und kann uns andererseits als Hilfestellung für die praktische Verwirklichung einer ökologischen Gesellschaft dienen. Diese Tendenz wird gegenwärtig als „Ökosozialismus“ oder „Sozialökologie“ bezeichnet.[14]

4. Gegensätzliche Einschätzungen der Marxschen Theorie in Hinblick auf Umweltprobleme

Ausgehend von der Problematik der Umweltzerstörung wird die Philosophie von Marx sehr kontroversiell eingeschätzt. Insbesondere die ÖkologInnen greifen Marx z.T. sehr heftig an. T. Benton kritisiert die Einseitigkeit der Marxschen Theorie des Arbeitprozesses und für K. Takeda ist Marxens Konzeption der Beherrschung der Natur durch Technik und Produktivkraftentwicklung naiv optimistisch. Und J. Passmore meint, von einem ökologischen Standpunkt aus gesehen, sei nichts schädlicher als die Philosophie von Hegel und Marx.[15] Auf der anderen Seite wird gerade auf die Philosophie von Marx zurückgegriffen, um ökologische Probleme überhaupt klar erkennen und begreifen zu können. D. Pepper meint in diesem Sinne, dass eine Lösung der Umweltprobleme nur im Anschluss an Humanismus, Antimystizismus und im Sinne einer gemeinsamen Regulierung der Natur möglich sei. Er betont besonders die Notwendigkeit der Anwendung sozialistischer Prinzipien wie Egalitarismus, Beseitigung der Armut, demokratischer Regulierung der Gesellschaft und der Beseitigung des Kapitals. Auch S. lwasa betont die tief liegenden Gemeinsamkeiten zwischen der Marxschen Theorie und den ökologischen Fragestellungen.[16] Ich erkenne durchaus eine bestimmte Einseitigkeit in der Marxschen Auffassung bezüglich des Überhangs vom Kapitalismus zum Sozialismus/Kommunismus. Marx konnte die Dimension der gegenwärtigen Unweltproblematik nicht voraussehen. Dennoch finden sich in seinen Werken tiefgründige Ausführung zu Fragestellungen, welche die Umweltproblematik berühren. In diesem Bereich sehe ich auch eine wichtige Zukunftsaufgabe meiner Forschung.

5. Die Fragestellung über Marxens Naturbegriff bei Alfred Schmidt

Wenn wir uns mit Marxens Umweltphilosophie ausführlicher beschäftigen wollen, ist es von enormer Wichtigkeit, zuerst seine Auffassung der äußeren Natur (bzw. die Entwicklung seiner Auffassung) zu untersuchen, da sich Umweltprobleme unmittelbar auf eine Verkehrung des Mensch-Natur-Verhältnisses zurückführen lassen. In diesem Sinne ist die Arbeit von Alfred Schmidt noch immer sehr erkenntnisreich.[17] Schmidt erforschte in den 70er-Jahren die Entwicklung der Marxschen Naturanschauung von seiner frühesten Periode bis hinein ins „Spätwerk“ sehr ausführlich. Bis heute gibt es keinen anderen Text, der uns als Grundlage und Ausgangspunkt für die Klärung des Marxschen Naturbegriffs dienen könnte.

Schmidt vertritt exakt den Standpunkt des oben erwähnten praktischen Materialismus und kritisiert richtig die Verkürzungen des Marxismus-Leninismus oder Stalinismus, welcher die materialistische Dialektik oder Naturdialektik in die Vergangenheit - d.h. vor die Existenz des Menschen - setzt, und in der „menschlichen Gesellschaft“ lediglich die „Anwendung“ der „Gesetze der Dialektik“ auf die Menschen erkennen will. Wie Schmidt gezeigt hat, fängt Marx selbst in der „Kritik des Gothaer Programms“ mit der Natur als der „ersten Quelle aller Arbeitsmittel und Arbeitsgegenstände“[18] an. „Was den Marxschen Naturbegriff im Ansatz von anderen Naturkonzeptionen unterscheidet, ist sein gesellschaftlichgeschichtlicher Charakter.“ (Schmidt 1978; 7) Dies bedeutet, dass Natur und Naturanschauung immer durch die menschliche Gesellschaft und Geschichte, besonders durch die ökonomische Tätigkeit und Industrie vermittelt und verändert werden. Natur ist uns nicht unmittelbar, sondern nur vermittelt durch die menschliche Praxis zugänglich. In diesem Sinne kritisiert auch Marx Feuerbach, der ohne die praktisch-menschliche Tätigkeit zu reflektieren, allgemein über die Natur philosophiert. Daher betont auch Marx in seiner ersten These zu Feuerbach, dass dieser die Natur auf ein bloßes Objekt der Anschauung reduziert, Natur jedoch nicht als sinnlich menschliche Tätigkeit, als Praxis und als Produkt der Arbeit erfassen kann.

Interessanterweise behandelt Schmidt nicht nur den „gesellschaftlich-geschichtlichen Charakter“ der Natur und Naturanschauung, sondern thematisiert auch ihre andere, übergreifende Seite. Natur ist nicht nur, wie in der soeben vorgestellten Charakterisierung durch Praxis vermittelt, sondern zugleich übergreifendes Moment, wobei „Natur und Gesellschaft“ als „innerhalb der Natur als der beide Momente [Natur und Gesellschaft, T.S.] umfassenden Realität“ (Schmidt 1978; 8) anzusehen sei. Wenn man die Marxsche Gesamtkonzeption der „gesellschaftlichen Vermittlung der Natur und der naturhaften Vermittlung der Gesellschaft“ (Schmidt 1978; 59ff.) in Erwägung zieht, so liegt das Schwergewicht auf dem Moment der menschlichen Praxis, also auf der ersten Bestimmung der Natur, das heißt auf der „gesellschaftlichen Vermittlung der Natur“, also auf der gesellschaftlichen Vermittlung. In diesem Sinne ist G. Lukacs zuzustimmen, wenn er die Natur auf eine gesellschaftliche Kategorie reduziert. Aber es gilt, die andere Seite der Natur (d.h. die „naturhafte Vermittlung der Gesellschaft“ (zu bedenken. Die Natur und ihre Gesetze existieren unabhängig vom menschlichen Bewusstsein und so gesehen ist gesellschaftliche Entwicklung ebenso eine Art Naturprozess, das darf nicht vernachlässigt werden. Man könnte sagen, dass alles, einschließlich der menschlichen Gesellschaft bei Marx als Naturprozess oder als Naturgeschichte existiert...

Schmidts Interpretation über Marx ist sehr interessant. Er übernimmt vom marxistischen Materialismus oder Naturalismus die Einsicht der „naturhaften Vermittlung der Gesellschaft“ und erkennt, dass die Natur durch menschliche Arbeit nicht völlig zu beherrschen ist. Wird ein Arbeitsprodukt vernachlässigt, geht dieses naturgesetzlich in die Natur selbst zurück: „das Eisen verrostet, das Holz verfault“.[20] Die Formgebung der Natur durch Arbeit ist reversibel, anders gesagt, Arbeit hebt die „Gleichgültigkeit von Form und Stoff“ (Schmidt 1978; 72)[19] nicht auf.

6. Unzulänglichkeit von Schmidts Auffassung über Marxens Naturanschuung und die Idee des Stoffwechsels

Soweit sind Schmidts Behauptungen richtig und zutreffend. Trotzdem kann er die „naturhafte Vermittlung der Gesellschaft“ nicht angemessen reformulieren und charakterisiert Marxens Naturanschauung erstaunlicherweise als „geheime Naturspekulation in Marx“ (Schmidt 1978; 77) oder „negative Ontologie“ (Schmidt 1978; 74). Soll das bedeuten, Marx sei Idealist oder mindestens Pantheist gewesen? Ich sehe das völlig anders. Der Fehler von Schmidt rührt im wesentlichen aus seinem Missverständnis bezüglich der Engelsschen Natur-Dialektik. Er kann mit der oben angesprochenen Zweiseitigkeit der Engelsschen Natur-Dialektik nicht richtig umgehen und erkennt weder ihre positiven noch ihre negativen Seiten. Letztlich lehnt er sie einfach pauschal ab. Obwohl Schmidt die „naturhafte Vermittlung der Gesellschaft“ und die Selbständigkeit der Natur und des Naturgesetzes vom Menschen grundlegend anerkennt, weist er die Naturdialektik von Engels, die doch viele Parallelen mit dem Naturbegriff von Marx aufweist, schroff zurück - ein Widerspruch, wie ich meine. Daher kann er auch Marxens Naturauffassung nicht konsequent begreifen. Obwohl er sehr ausführlich Marxens Naturanschauung analysiert, versucht er dennoch nicht, diese mit Umweltproblemen zu verbinden, was für mich unglaublich ist. Schmidt ignoriert die Entwicklung und Evolution der Natur vor der Existenz des Menschen und dies korrespondiert mit der Vernachlässigung der Umweltprobleme. Dieses Defizit kann vermutlich durch den oben genannten Anthropozentrismus und Eurozentrismus erklärt werden, den der europäische Marxismus wie die Frankfurter Schule gemeinsam haben.

Die Konzeption des Stoffwechsels zwischen Mensch und Natur wird zwar von Schmidt durch-



aus rezipiert, aber in ihrer Bedeutung verkannt. Gegenwärtig wird dieses Thema von fast allen TheoretikerInnen, die sich von einem ökologischen Standpunkt aus mit Marx beschäftigen, als bedeutende Frage anerkannt. Marx schreibt im „Kapital“: „Die Arbeit ist zunächst ein Prozess zwischen Mensch und Natur, ein Prozess, worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigene Tat vermittelt, regelt und kontrolliert. Er tritt dem Naturstoff selbst als eine Natur macht gegenüber.“[21] In dieser Definition fungiert der Naturstoff als Bindeglied zwischen menschlicher Natur und äußerer Natur; um eine zweiseitige Bewegung (Zirkulation) der Assimilation und Dissimilation. Daher definiert Marx m.E. die menschliche Arbeit zweiseitig:

1. Nach dem subjektiven Moment betrachtet, ist Arbeit eine teleologische, gegenständliche Tätigkeit, um die Natur für den Menschen zu verändern und in seinem Sinne umzuformen.
2. Nach dem objektiven Moment betrachtet, ist Arbeit Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur.

Wird bloß der erste Aspekt betont, so führt dies zu einer anthropologischen Sichtweise und die Natur wird auf bloßen Stoff oder Werkzeug für die menschliche Begierde und Produktion reduziert. Bedenkt man jedoch den zweiten Aspekt, so wird die ökologische Dimension erkennbar.

Ich möchte aber auch noch auf ein weiteres Problem verweisen: das Problem der Arbeitswerttheorie. Wie stellt sich diese Theorie, die Marx ausgehend von A. Smith, D. Ricardo, S. Bailey etc. entwickelt hat, vom ökologischen Standpunkt aus dar? Muss man nicht sagen, die Konzeption, dass allein die menschliche Arbeit der Natur Wert geben kann, sei grundsätzlich anthropologisch und modernistisch? H. Immler, sowohl Ökologist als auch Physiokrat, stellt der Arbeitswerttheorie eine Naturwerttheorie entgegen.[22] Verhindert die Arbeitswerttheorie von Marx eine klare Sichtweise auf ökologische Probleme? Hat Marx in seiner Konzeption der Werttheorie die Rolle der Natur völlig vernachlässigt? Mir geht es hier erst einmal nur darum, wichtige Fragen zu stellen.[23]

7. Überblick über die Situation der Umweltphilosophie in Japan

Die Diskussion der Umweltproblematik, der globalen Naturzerstörung sowie die Folgen für die menschliche Gesundheit werden in Japan sehr grundsätzlich diskutiert. Obwohl jene, die die Umweltproblematik mit der Philosophie von Marx verbinden, eher in der Minderheit sind, glaube ich dennoch, dass die marxistische Ökophilosophie zur Lösung von Umweltproblemen einen sehr wichtigen Beitrag darstellt. Vom materialistischen Standpunkt aus ergibt sich eine Strukturierung der Diskussion in vier Themenbereiche:

1. Naturanschauung und Ökosystem
2. Umweltethik oder Bioethik im Sinne handlungsrelevanter Konsequenzen
3. Das Problem der Umweltzerstörung, wie sie aus einer soziologischen, politikwissenschaftlichen, sozialökologischen und grünen Perspektive thematisiert werden kann
4. Die Probleme konkreter Lebensführung und sozialer Beziehungen hinsichtlich eines ökologischen Verhältnisses zur Natur[24]

Selbstverständlich existieren noch andere Problematiken. Aber diese vier Problemkreise sind eng miteinander verknüpft. Ich möchte nun einige Aspekte näher ausführen:

Zum Themenkreis 1: Für den Marxismus als Naturalismus oder Materialismus sind diese Fragen von zentraler Bedeutung und es ist notwendig, die bisherige Naturphilosophie kritisch aufzuarbeiten. Dieser Themenkreis schließt auch das Verhältnis zwischen Mensch und Natur, sowie den Kreislauf des Wassers, der Luft, der fossilen Brennstoffe und die Nahrungskette ein.[25] Um die Naturanschauung im Sinne der Ökologie weiter zu entwickeln, muss neben der okzidentalen Naturphilosophie auch die asiatische und japanische näher untersucht werden. S. Ozeki entwickelt seine Naturphilosophie oder Lebensphilosophie primär im Anschluss an die Evolution des Menschen und J. Irie betont die Mannigfaltigkeit des Lebens, wobei er darunter eine dauernde Symbiose der Menschen mit der Natur versteht. T. Ichikawa interpretiert Fuudo (Klima) als Durchdringung zwischen Subjekt und Objekt,

ebenso wie T. Watsuji und A. Berque.[26] Ich verweise besonders auf die Konsequenzen der modernen Naturwissenschaft für die Entwicklung der Industrie und die geschichtliche Transformation des Naturbegriffs.[27]

Zum Themenkreis 2: Die traditionelle Ethik betrachtete ausschließlich das Verhältnis zwischen den Menschen innerhalb der Gesellschaft, während die neue Umweltethik und Bioethik das Verhältnis des Menschen zur Natur thematisiert. Implizit betrachtet die bisherige Ethik die Natur mehr oder weniger als Untertan der Menschen. Die daraus resultierenden Defizite brechen vor allem an den Themen Anthropozentrismus und Physiozentrismus, dem innerrn Wert der Natur selbst und bei der Frage der Tierrechte auf. Freilich gibt es zwischen MaterialistInnen oder MarxistInnen wenig Übereinstimmung in diesen Fragen. K. Kawano rezipiert und analysiert sehr ausführlich jene Argumente, die in der Kritik am Anthropozentrismus und Physiozentrismus vorgebracht werden. Obwohl er selbst den Standpunkt des „holism" vertritt, erkennt er die Gefahr des Totalitarismus.[28] Über die Frage, ob die Natur selbst einen immanenten Wert besitzt oder ob nur der Mensch ihr Wert hinzufügen kann, gibt es heftige Kontroversen. J. Takada kritisiert Kawano klar von dem Standpunkt aus, dass Wert an die Tätigkeit des Menschen gebunden sei.[29] Andererseits existiert sogar der Versuch, den Wert der Umwelt durch CVM (contingent valuation method) messen zu wollen.[30]

H. Katou knüpft systematisch an die Resultate des angloamerikanischen Utilitarismus an und vertritt folgende Thesen:

1. Die Natur hat ebenso wie der Mensch ein Recht auf Unversehrtheit und Leben
2. Wir müssen nicht nur die Mitwelt, sondern auch die Nachwelt in die ethische Debatte einbeziehen.
3. Da die globalen Ressourcen begrenzt sind, muss man von einem umfassenden Konzept aus die Gesellschaft reglementieren[31]

Da der Autor den Aspekt der Sozialkritik stark vernachlässigt hat, wurde er von H. Makino, der materialistisch argumentiert, scharf kritisiert.[32] Es gibt übrigens auch den Versuch, Umweltethik und Bioethik konsequent zu verbinden,[33] ja sogar den Versuch, Umweltethik und Informationsethik miteinander zu verknüpfen.[34]

Zum Themenkreis 3: Die Ursache und Quelle der Umweltzerstörung wird unmittelbar auf die herrschende Vergesellschaftung zurückgeführt. Die Analyse der Umweltproblematik führt zur Analyse der sozialen Beziehungen. Diese These ist für den Marxismus von zentraler Bedeutung, daher müsste diese Erkenntnis in den Ökosozialismus einfließen. K. Takeda kritisiert in diesem Sinne sehr radikal die Marktwirtschaft und verteidigt in letzter Zeit insbesondere das Konzept des ökologisch-feministischen Sozialismus.[35] Von einem sozialwissenschaftlichen Standpunkt aus zeigt K. Toda, dass die Umweltprobleme nicht alle gleich, sondern in erster Linie die Armen und Mittellosen dieser Welt betreffen.[36] Das Umweltproblem muss also von den verschiedenen Gesellschaftswissenschaften, wie Ökonomie, Soziologie, Politologie usw., betrachtet werden.

Zum Themenkreis 4: Es geht dabei nicht um die Theorie allein, sondern auch um die Praxis, um das Leben selbst, soll die Frage der Ökologie befriedigend gelöst werden. Praxis bedeutet in diesem Fall nicht nur politische Praxis im bisherigen Sinne, sondern auch Alltagspraxis. Wir müssen den Lebensstil als BürgerIn, als Familienmitglied, als Person in einer lokalen Gemeinde, als grüneR KonsumentIn usw. überdenken. Dieses Thema muss selbstverständlich mit den Aspekten des dritten Themenkreises verbunden werden. Es ist klar, dass im Marxismus dieses Gebiet bisher nicht ausreichend diskutiert wurde. Takeda betont daher die Bedeutung der Produktion des Lebens selbst, wobei - anknüpfend an Engels (zwei Arten von Produktion zu unterscheiden wären: die ökonomische-materielle Produktion einerseits und Produktion des menschlichen Lebens innerhalb der Familie andererseits. lwasas Idee ist deshalb interessant, weil er sogar drei „recycles" unterscheidet: den Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur, den Zirkel von Produktion - Konsum (Reproduktion und die Regenerierung der Ressourcen.[37] Letztlich geht es um eine umfassende Kritik der kapitalistische Gesellschaft sowie um die kritische Rekonstruktion des Lebensstils aller im ökologischen Sinne.

Literatur:

Alfred Schmidt (1978), „Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx", Frankfurt am Main, Köln.

Anmerkungen:

1 Karl Reitter hat eine Grußbotschaft an dieses Symposium geschickt, wofür ich ihm an dieser Stelle herzlich danken möchte.

2 Die „Gesellschaft des Materialismus - Tokio" publiziert einmal jährlich die Zeitschrift „Yuibutsuron (Materialismus)", Forschungsversammlung werden ca. zweimonatig und die Konferenz einmal pro Jahr veranstaltet. Die Zeitschrift wird zum Teil einem Schwerpunkt gewidmet; die Titel der letzten Ausgaben: „Kreative Tätigkeit der Kritik; über erzieherische Situation" (1999), „Bedeutung der Forschung des Materialismus" (2000), „Entwicklung der Wissenschaft/Technik und die Zukunft der Menschheit" (2001), „"Globalisierung" und gegenwärtige Probleme" (2002).

3 Die Diskussion über das Prinzip des Marxismus in der DDR wird die „spätere, zweite Praxisdiskussion“ (1966-67) genannt. vgl: V. Wrona, G. Handel et al., Zur Geschichte der marxistisch-leninistischen Philosophie in der DDR, Dietz Verlag, Berlin, 1979, S. 296ff. Diese wichtige Diskussion wurde allerdings verboten. Danach verlosch der Einfluss der DDR-Philosophie auf die Debatte in Japan sehr schnell und führte zu einer eigenständigen Entwicklung der marxistischen Philosophie in Japan.

4 Vgl. Sondernummer „Diskussion des „praktischen Materialismus“, in: „Gesellschaft des Materialismus“, Tokio (Hg.), Op. cit., Nr. 55, 1981. Sechs Forscher haben Texte dazu beigetragen: M. Kitamura, M. Kiyoshi, H. Sato, A. Seto, Ch. Iwasaki und ich. Ich glaube, dass eine derart intensive Diskussion der Positionen des dialektisch-praktischen Marxismus (außer in China) weltweit nirgendwo geführt wurde.

5 In der UdSSR hat „naturgemäß“ der Typ des Marxismus-Leninismus bis zum „Zusammenbruch“ fast immer vorgeherrscht. Soviel ich weiß, ist A. A. Matapui der einzige Forscher, der klar den Standpunkt des praktischen Materialismus vertreten hat. Das erscheint unglaublich, da dieser Standpunkt in der damaligen UdSSR „kritisiert“ wurde. Ich weiß nicht, warum das Buch überhaupt publiziert werden konnte. Matapui hat noch dazu Kedrov besonders heftig kritisiert, der damals als wichtiger Wissenschaftler und Philosoph galt.

6 Zur Kritik an Engels: vgl. 9. Kapitel „Diskussion und Bestimmungsort der Engels-Forschung“, 10. Kapitel „Materialismus, Dialektik und Freiheitstheorie bei Engels“, in: T. Shimazaki, „Philosophie und Methode des Post-Marxismus“, Kouchi-Shobou, Tokio, 1997 (japanisch).

7 Ich kann leider an dieser Stelle meinen Standpunkt nicht ausführlich darstellen, vgl. dazu 2. Kapitel „Entwicklung der Diskussion über praktischen Materialismus Japans“, 3. Kapitel „Was ist die „leninistische Etappe der Philosophie“ gewesen?“, 4. Kapitel „sowjetischer Marxismus und Situation der russischen Philosophie“, in: T. Shimazaki, Op. cit.

8 Ibid., S.22-26.

9 Das 12. und letzte Kapitel meines Buches lautet: „Was ist die „Natur“ für uns?“

10 Ibid., S.24.

11 MEGA 1-2, S.408.

12 Ibid.

13 MEGA 1-26, S.550.

14 Obwohl Marx’ Materialismus sicher eine ökologische Seite hat, kann er m.E. dennoch nicht „dialektischen Naturalismus“ genannt werden, wie dies J. Foster und Y. Komatsu tun, sondern vielmehr „praktischen Materialismus“, wie von mir dargestellt. Cf. J. B. Foster, „Marx´ Ecology“, Monthly Review Press, New York, 2000; Y. Komatsu, Kapitalistische Produktion und materielle Stoffwechsel und Zirkulation, in: Keizai (Ökonomie), Nr. 6, 2001, S.145.

15 T. Benton, „Marxismus und die Grenze der Natur“, in: Tokio Materialismus Forschung (Hg.), Op. cit. Nr. 68, 1994 (japanisch); K. Takeda, „Der Sozialismus und die Ökologie“, in: „Gesellschaft des Materialismus“, Kansai (Hg.), „Yuibutsuron to Gendai“ (Materialismus und Gegenwart), Nr. 9, 1992 (japanisch); J. Passmore, „Menschliche Verantwortung für die Natur“, lwanami-Syoten, Tokio, 1998, S.322 (japanisch).

16 D. Pepper, „Ökologischer Sozialismus“, Nousangyoson-Bunkakyoukai, 1996, Tokio, S.372f. (japanisch); S. Iwasa, „Philosophie der Umwelt. Gemeinsamkeit zwischen Marxismus und Ökologie“, Soufuusya, Tokio, 1994 (japanisch).

17 A. Schmidt, „Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx“, 3. unveränderte Auflage, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main, Köln, 1978.

18 MEW 19, S.15.

19 MEGA2-1.1, S.220: „Für Baum oder Holz selbst ist die Form des Tisches oder des Stuhls gleichgültig und zufällig, aber Leben zu sein bleibt für ihn notwendig. Er bewegt sich schließlich nach dem Naturgesetz und die Spur menschlicher Formierung wird allmählich verlöscht, wenn er in der Natur gelassen wird.“

20 MEW 23, S.198.

21 MEW 23, S.192. Es gibt drei Typen des „Stoffwechsels“ bei Marx: Stoffwechsel innerhalb der objektiven Natur, Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur und Stoffwechsel als Warenzirkulation.

22 Vgl. H. Immler, „Natur in der ökonomischen Theorie“, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1985.

23 Wir setzen uns mit Immlers Kritik über Marx auseinander: T. Shimazaki; R. Kan, „Wie schätzt man Marx in der Gegenwart im Anschluss an die Umweltprobleme?“, in: Hitotsubashi Rezension, Nr. 8, 2001.

24 Diese Diskussion findet sich in folgenden Arbeiten: S. Iwasa; T. Ryuu (Hg.), „Forschung der Umweltphilosophie“, Soufuusya, Tokio, 1998 (japanisch); Syuuji Ozeki (Hg.), „Untersuchung der Umweltphilosophie“, Outsuki-Syoten, Tokio, 1996 (japanisch). Beide sind von dem Autorenkollektiv geschrieben. Ich möchte unten hauptsächlich diese zwei Bücher benützen.

25 R. Kan, „Ökologie und Marx“, Jityousya, Tokio, 2001(japanisch), entwickelt die Möglichkeit der Marxschen Philosophie als Ökologie sehr ausführlich.

26 Ozeki (Hg.), Op. cit.

27 Shimazaki, „Wie soll die Naturphilosophie das Umweltproblem betrachten?“ in: lwasa/Ryuu (Hg.), Op. cit.

28 K. Kawano, „Ethik der Umwelt und des Lebens“, Bunrikaku, Kyoto, 2000 (japanisch).

29 J. Takada, „Umweltethik und Werttheorie“, in: „Gesellschaft des Materialismus“, Sapporo (Hg.), Yuibutsuron (Materialismus), Nr. 45, 2000 (japanisch).

30 K. Kuriyama, „Kann die Umweltpolitik sich den Wert der Umwelt widerspiegeln?“, in: Japanische Wissenschaftler, Nr. 6, Suiyousya, Tokio, 2001 (japanisch).

31 H. Katou, „Einleitung in die Umweltethik“, Maruzen, Tokio, 1992.

32 H. Makino, Umweltethik und Demokratie, in: S. Ajisaka (Hg.), „Gegenwärtige Aufgaben des historischen Materialismus“, Bunrikaku, Kyoto, 2001 (japanisch).

33 M. Morioka, „Die Frage nach der Lebensanschauung“, Chikuma-Syobou, Tokio,1994 (japanisch).

34 Ozeki, „Anthropologie der Umwelt und Information“, Aoki-Syoten, Tokio, 2000 (japanisch).

35 K. Takeda, „Was Ökologie und Feminismus miteinander verbindet“, in: Ozeki, Op. cit.

36 K. Toda, „Umweltgerechtigkeit“, Shin’yousya, Tokio, 1994 (japanisch).

37 S. Iwasa, „Philosophie über ‚recycle“‘, in: Iwasa, Op. cit.

Haimo Pergmann
Humanismus und Terror

„Die Bürger sollen es wissen“, proklamiert aufgebracht Ignacio Ramonet, „der Globalismus greift die Gesellschaft an drei Fronten an“.[1] Gemeint sind die militärische Front, jene der Wirtschaft und die Ideologie. Angenommen, uns interessiert vor allem letztere, so werden wir problemlos eine umfangreiche Literatur finden, die ins 20. und bis ins 19. Jh. zurückdatiert: Marx´ Frühschriften, speziell zur Hegelschen Rechtsphilosophie, Gramscis Gefängnishefte, um nur zwei der zentralen Werke einer umfassenden Kritik der liberalen Ideologie im „Zeitalter des Hochkapitalismus“ zu nennen. Nach dem zweiten Weltkrieg, zu Beginn des kalten Krieges, verdichtete sich die Kritik der liberalen Ideologie. In Frankreich wurde von Seiten diverser TheoretikerInnen der Versuch unternommen, auf den Spuren der Existenzphilosophie einen Marxismus eigener Prägung zu etablieren (unter diesen auch Jean-Paul Sartre und Maurice Merleau-Ponty. Weshalb aber, so könnte man fragen, sollten uns politische Analysen wie jene Merleau-Pontys´ heute noch interessieren, vorausgesetzt wir sind keine HistorikerInnen? In Humanismus und Terror werden beispielsweise die Moskauer Prozesse ein weiteres Mal entfaltet. Ist dies von Interesse, jetzt, da es nicht einmal mehr die Sowjetunion gibt? Oder haben die Antagonisten nur Sprache und Schauplatz gewechselt?

Unsere Wertvorstellung heißt Kapital, Kapital ist neutral und daher ideologiefrei. Die globale Evolution der Märkte wird letztlich allen Menschen zu einem besseren Leben verhelfen. Soweit die Überredungsindustrie der liberalen ChefideologInnen, die in ihren praktischen Auswirkungen mitunter als sanfter Despotismus bezeichnet wird. Die große Schwäche der liberalen Manipulationen besteht darin, dass die Öffentlichkeit in der Regel nicht bereit ist, eine „offizielle Wahrheit“ (und sei sie noch so demokratisch und patriotisch (bedenkenlos zu akzeptieren, wenn die eigene Existenzgrundlage (ökonomisch wie kulturell) auf dem Spiel steht. Was aber hat das alles mit Merleau-Ponty zu tun? Infolge des Zusammenbruchs der Sowjetunion als politischem Gegenpol wird jene neue Weltordnung Realität, die Merleau-Ponty für diesen Fall prognostiziert. Als Kompromisslösung wird die neue Vision einer Marktwirtschaftsgesellschaft, der sogenannte *dritte Weg*, als Möglichkeit entworfen. In Wirklichkeit jedoch wird er als einzig möglicher Weg vorgetragen. Argument und zugleich Deckmantel dafür bilden die Konzeptionen der Demokratie und Menschenrechte, die als moralische Kategorien schlechthin eingesetzt werden und als obskure Rechtfertigungen für nahezu alles fungieren. Im Normalfall sind also ausgewählte Diktatoren im Visier der liberalen Weltordnung, im Ausnahmefall auch ominöse Terrornetzwerke (nach dem 11. September 2001 verließen selbst linksliberale JournalistInnen *en masse* ihre moralisch hehren Positionen, um kurzfristig in das allgemeine Kriegsgeschrei miteinzustimmen, „wir alle sind New Yorker“ etc.). Dagegen steht Merleau-Pontys´ Prophezeiung aus den 40er-Jahren, dass in Wirklichkeit nicht der „liberale Menschenfreund“ gegen einen „sowjetischen Kommissar“ kämpft, sondern Kommissar gegen Kommissar, und dass auf diese Weise der Humanismus, der sich für die Liebe zur Menschheit hält, zum Kriegsgeheul einer bestimmten Gruppe von Menschen in einer bestimmten Region wird. In

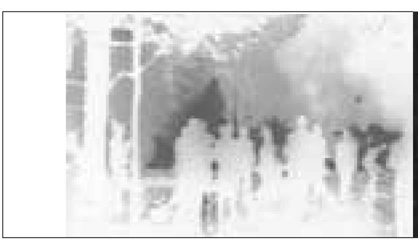
diesem Sinn lässt sich eine Auseinandersetzung mit dem Marxismus nicht von einer Auseinandersetzung mit dem Liberalismus trennen und viceversa.

1. Marx und die französische Philosophie

Die französische Philosophie der Nachkriegszeit demonstriert großes Interesse an Marx, wenngleich in erster Linie an dessen Frühwerk. Ein Interesse, das aus der Perspektive der Vermittlungsversuche zwischen Marxismus und Existenzphilosophie nicht weiter verwunderlich ist, insofern sich diese am frühen Marx weit besser proponieren lassen als anhand der Hauptschriften; zumal in Frankreich, dessen theoretische Wurzeln des Marxismus, wie schon Faracovi[2] beobachtet hatte, bis dahin schwach ausgebildet waren. Die immer wiederkehrenden Begriffe und Themen in der französischen Philosophie dieser Jahre, wie etwa die Rolle der Subjektivität oder Intersubjektivität in der Philosophie, Existenz und Nichts, Struktur, Verhalten, Gestalt oder Spur, bilden jene politische Atmosphäre, in welcher die Schriften des frühen Marx entfaltet werden, nämlich eine Philosophie, die im Gegensatz zu Heidegger ursprüngliches Interesse nicht nur am Sein, sondern am Menschen zeigt, eine „Philosophie des Menschen“. Auch der junge Merleau-Ponty unternimmt, gestützt auf eine das Frühwerk in den Mittelpunkt rückende Marxlektüre, zunächst den Versuch, einen Marxismus zu gründen, dessen Augenmerk speziell auf die Sphäre der Subjektivität und den konkreten Menschen gerichtet ist - was weder Relativismus noch Individualismus bedeutet oder gar eine Form von positivistischem Rationalismus wieder zum Leben erwecken möchte. Konkrete Subjektivität bedeutet ihm vielmehr jene Öffnung zur Welt, die wir aus der Lebens- oder Existenzphilosophie kennen. Merleau-Ponty widmet sich diesem Untersuchungsfeld von einer grundlegend humanistischen Position ausgehend, indem er sich auf die philosophisch politische Ausgangsthese eines irreduziblen bzw. untilgbaren Bezugs zum konkreten Subjekt stützt. Sei es als wahrnehmbares, empfindendes und erkennendes, sei es als leibhaftiges Subjekt, konstituiert es einen zentralen Punkt seiner philosophischen Reflexion - dies auch zu einem Zeitpunkt, als er sich nicht mehr zum Marxismus äußerte. Das betrifft in erster Linie die Zeit nach dem Eklat mit Sartre 1955, rund um *Les aventure de la dialectique,* in dem Merleau-Ponty nicht wenige seiner früheren Überlegungen revidierte. Dennoch muss klar hervorgehoben werden, dass sich Merleau-Pontys´ Denken selbst in dieser Zeit von einer jeden mit dem Prädikat „humanistischer Sozialismus“ getarnten ideologisch liberalen Vereinnahmung wie etwa der Politik der zeitgenössischen britischen Labour-Party scharf distanziert[3]. *Humanisme et Terreur* setzt dort ein, wo die liberale Ideologie als solche enttarnt und als Mystifikation entlarvt wird. Dies hat weitreichende gesellschaftspolitische Überlegungen zur Folge: 1. Es gibt keinen Stillstand, keine die Zeit einklammernde Kontemplation, denn Stillstand bedeutet immer zugleich ein Zurückweichen. Andererseits, wenn die Revolution 2. ihre Kinder stets in der zweiten Generation frisst, liegt die Verantwortung vielleicht doch bei den Eltern. 3. Wer sich als Yogi tarnt, den gilt es als Kommissar zu entlarven. Was hier zudem für die Aktualität von Merleau-Pontys´ Thesen spricht, erhellt schon aus der skurrilen Tatsache, dass ihm (in Analogie zu Kommissar und Yogi) heute noch von linksradikaler Seite Revisionismus und von liberaler Seite Stalinismus vorgeworfen wird.

2. Bestehende oder revolutionäre Gewalt

Der Bezug auf die Existenz begründet somit die politische Philosophie des frühen Merleau-Ponty.[4] Einen Marxismus, der die Sphäre der konkreten Subjektivität nicht zugunsten eines rationalistischen Positivismus oder Hyperkonstruktivismus verlassen will. Auf dieser Suche nach existentiellen Begründungen des Marxismus lässt sich dennoch nicht übersehen, dass Merleau-Ponty zwar einerseits die Thesen zu Feuerbach, namentlich die erste, in Zweifel zieht und dagegen polemisiert, jedoch andererseits darum bemüht ist (oder vielleicht auch: nicht umhin kann), die „revolutionäre Gewalt“ zu rechtfertigen. Denn die Alternative bestünde darin, die bestehende Gewalt zu konsolidieren. Und dies hieße, die bestehende Gewalt unter eine unabänderlich feststehende Weltordnung zu subsumieren und nur innerhalb dieser auf das Geschehen einwirken zu wollen. Mit Gewalt aber (als Kraft, als ordnende, bewegende Gewalt [force] sowie als Macht [puissance], also herrschende Gewalt) hat man/frau sich in jedem Fall auseinander zu setzen und man/frau wird ebenso Partei ergreifen müssen. Ein politisches Dilemma[5], dem Merleau-Ponty nachgeht, indem er zunächst die Gewalttätigkeit der demokratischen Ordnung prüft, welche die humanistischen Ideale






für sich allein beansprucht. Die Absage an eine „Gewaltlosigkeit um jeden Preis“ erscheint umso nachdrücklicher, aber auch umso verständlicher, als Merleau-Ponty *Humanisme et Terreur* während der Kriegsjahre geschrieben und unmittelbar danach publiziert hat. Abgesehen von dem Argument der Konsolidierung führt er daher ein zweites, nicht zu vernachlässigendes Motiv gegen die unbedingte Gewaltlosigkeit ins Feld, nämlich dass es keinen Stillstand, keine Atempause gibt, weil ein Stillstand empirisch immer bedeutet, zurückgedrängt zu werden. „Eine Umgebung, die keinen Widerstand leistet“, konstatiert Merleau-Ponty, „wirkt wie ein Vakuum, sie ist ein steter Ansporn zu weiterer Expansion und gibt dem Angreifer keinen Hinweis darauf, wie weit er gehen kann, ohne einen größeren Konflikt zu riskieren“.[6] Darum ist die Frage für eine Philosophie der Praxis nicht, ob die Geschichte von einem präsumierten Weltproletariat gelenkt werden soll oder nicht, sondern ob sich dadurch für die bestehende gewalttätige Ordnung ein permanenter Unsicherheitsfaktor aufrecht erhalten lässt. Denn jedes Mal, „wenn es wieder einschläft, sinken Universalität und Hoffnung auf sozialen Wandel mit ihm in den Schlaf.[7] Das Ziel der Gewaltlosigkeit kann sich in den Augen des jungen Autors vielmehr nur mittels einer Gewalt vollziehen, die sich selbst im Fortgang der menschlichen Entwicklung überwindet. Nach seinen eigenen Worten: „Die wesentliche Aufgabe des Marxismus wird also sein, nach einer Gewalt zu suchen, die sich selbst überwindet in Richtung auf die menschliche Zukunft“.[8] Gerade dies wird Merleau-Ponty zufolge jedoch nicht geschehen in einem Marxismus des geschichtlichen Menschen, der das konkrete Subjekt vollständig der kollektiven Organisation bzw. Ordnung opfert (eine Diktatur ist eine Diktatur, formal betrachtet), und genauso wenig in einem Marxismus, der über die erste Feuerbach-These von Marx postuliert, einziger Vertreter der legitimen Wahrheit zu sein. Selbst wenn diese Legitimität nicht bedeuten soll, im Besitz der universellen Wahrheit zu sein, so wird sie dennoch - gestützt auf die historische Berechtigung durch die proletarische Klasse (auch ohne Anspruch auf universelle Gültigkeit vom geschichtlichen Revolutionär als absolut betrachtet. Das Wissen um die Kontingenz in der Geschichte würde so mittels einer dialektischen List historisch eingeklammert und schließlich preisgegeben. Ebenso wenig wird einem Ideal des Verzichts auf Gewalt jedoch jener Humanismus gerecht, der a priori, d.h. in diesem Fall kontextentbunden, Gewaltlosigkeit um jeden Preis fordert, insofern er dadurch eben die bestehende Gewalt akzeptiert und sogar festigt; und noch weniger eine Welteinstellung, die das konkrete Subjekt individualistisch oder psychologisch interpretiert und als Weltabkehr wie ein Yogi solipsistisch in sich kehrt.

3. Der Point-d´honneur der liberalen Ideologie

Dass in den Demokratien Gewalt, Propaganda und prinzipienloser Realismus (d.h. bedingungslose Verfolgung der nationalen Interessen, aber ebenso skrupellose Ausbeutung, wenn es sein muss auch im Namen des Gesetzes (geradezu das Wesen der Außenpolitik ausmachen, wird unter dem Deckmantel liberaler Prinzipien so gewissenhaft verborgen, dass diese jene Außenpolitik geradezu ermöglichen. Für Merleau-Ponty zelebriert sich genau hier die liberale Mystifikation. Obendrein sind die liberalen Ideen nicht trotz jener „unvermeidlichen“ Gewalttaten am Werk, sondern bilden im Gegenteil ein Ganzes mit ihnen. Sie sind, in Marxschen Worten, ihr „spiritualistischer Point-d´honneur“, die Begründung, mit der jene gerechtfertigt werden können.[9] Doch eine Gesellschaft, so die konsequente Schlussfolgerung Merleau-Pontys´, offenbart ihren Wert nicht in der Qualität ihrer Verfassungstexte, sondern an dem Wert der Beziehungen des Menschen zum Menschen. Insofern sich die liberalen Prinzipien wie alle Prinzipien nicht a posteriori an der Höhe ihrer moralischen Aussage, sondern an den Taten ihrer VerfechterInnen, in der Folge an der Innen- und Außenpolitik des liberalen Staates, messen lassen müssen, spräche die moralische Reinheit der Prinzipien den liberalen Staat, der um ihretwillen zu antiliberalen, repressiven oder gar undemokratischen Maßnahmen greifen muss, nicht frei. Im Gegenteil, sie würde ihn verurteilen. Denn nur so kann ausgeschlossen werden, dass beispielsweise ein repressives Regime als liberal anerkannt würde, nur weil es sich so nennt, und dass ein Regime, das seine Gewalt offen auf sich nimmt, mehr wahre Humanität besitzt. Aus diesem Grund beharrt Merleau-Ponty darauf, dass jede ernsthafte Diskussion über den Kommunismus das Problem nicht auf dem Boden der Prinzipien (und des Diktums „zuerst die Moral“) verorten dürfe, sondern auf dem der menschlichen Beziehungen. Gerade um der liberalen Mystifikation und der Dichotomie zwischen Yogi und Kommissar entgegenzuwirken setzt sich Humanismus und Terror über weite Strecken mit den Moskauer Prozessen als einem häufig auf moralischem Boden diskutierten Ereignis auseinander - und damit einhergehend mit der Interpretation Trotzkis sowie, auf der anderen Seite, den Visionen Arthur Koestlers.[10]

4. Koestlers Sonnenfinsternis und Trotzkis Rationalismus im Licht der Moskauer Prozesse

Merleau-Ponty examiniert zunächst die Person des Rubaschow, den Revolutionär und Parteisoldaaten Koestlerscher Prägung, der sich selbst

nicht als Ich, sondern als jenes X sieht, dessen Sinn darin besteht, die anstehenden Aufgaben anzugehen. Für ihn bedeutet der Tod eines Menschen nicht, dass eine Welt zu Ende geht. Was beendet wird, ist eine Verhaltensweise, die in Folge subtrahiert wird. „Der Tod ist nur ein Sonderfall oder ein Grenzfall der geschichtlichen Inaktivität, und darum sagen die Revolutionäre von einem Gegner nicht, er sei tot, sondern „physisch beseitigt". Für Rubaschow und seine Kameraden war das Wort „ich" so irreal und gleichzeitig so anstößig, dass sie es spöttisch die „grammatikalische Fiktion" nannten."[11] Nun fragt sich, wie dieser Typus eines Revolutionärs das erklärte Ziel der Befreiung der Arbeiterklasse aufrechterhalten kann, wenn das konkrete Subjekt und mit ihm alles private und menschliche ausgeklammert und zum Wohle des Gesamten bzw. Kollektiven aufgegeben wird. Die Rechtfertigung ist (wir erinnern uns an die breite Polemik rund um ein „Ende der Geschichte") eine teleologische, wenngleich es auf den ersten Blick geradezu umgekehrt erscheint. „Menschlichkeit, Werte, Tugenden, Versöhnung des Menschen mit dem Menschen, das waren für sie [Rubaschow und Genossen, Anm. H.P.] keine erklärten Ziele, sondern Möglichkeiten des Proletariats, und dieses galt es an die Macht zu bringen."[12] Weshalb Merleau-Ponty gerade diese Beschreibungen hervorhebt, ist leicht einzusehen, haben wir hier doch jenen Typus des geschichtlichen Revolutionärs vor uns, der in permanenter Ablehnung oder auch Unkenntnis des Subjektiven lebt. „Möglichkeiten des Proletariats" bedeutet u.a. Entscheidungsfreiheit des Proletariats über seine Zukunft, aber es bedeutet nicht zugleich Entscheidungsfreiheit des einzelnen Proletariers oder der einzelnen Proletarierin. Wer also ist frei in seiner Entscheidung? Ehre, Unehre, Aufrichtigkeit oder Lüge sind sinnlose Worte (und in der konkreten Situation ebenso sinnlose Werte) für den geschichtlichen Menschen, den Menschen des entweder-oder, denn es geht nicht um die universelle und gegebene Wahrheit, sondern darum, welche Seite zuletzt siegt und somit die Wahrheit für sich beanspruchen kann. Was aber, wenn die Massen das Regime daraufhin nicht mehr tragen? Dann stehen sich Staat und Individuum, Individuum und EntscheidungsträgerInnen gegenüber, und die die Revolution zunächst tragende Masse wird zur gehorchenden Masse. „Die Entscheidungen", deduziert Merleau-Ponty, „werden nicht mehr an der Parteibasis zur Diskussion gestellt, sie werden durch Disziplin aufgezwungen. Die Praxis gründet nicht mehr, wie zu Beginn der Revolution, auf einer ständigen Prüfung der revolutionären Bewegung in der Welt (...)."[13] Selbst die TheoretikerInnen laufen den Entscheidungen der Macht hinterher und suchen Rechtfertigungen für sie, auf die diese gegebenenfalls verzichtet. Wenn es sich so verhält, ist innerhalb der marxistischen Bewegung eine klare Spaltung zwischen dem Denken etwa eines Antonio Gramsci, aber auch eines Trotzki und andererseits eines Bucharin und dem der Staatstheoretiker der UDSSR auszumachen.

Trotzki macht Merleau-Ponty zufolge in seiner Begründung der Moskauer Prozesse einen übertriebenen Gebrauch von der psychologischen Erklärung, gerade weil er den Charakter der Angeklagten kennt. Diese Kenntnis verberge ihm in Wahrheit sogar die historische Bedeutung des Faktums. Zu dieser Einschätzung gelangt Merleau-Ponty, indem er in Trotzkis Erklärung ein erstaunliches und wohl auch ungewolltes Eingeständnis erblickt. Denn wenn die Oppositionellen, die sich in die Kapitulation fügten und alles zugaben, was ihnen zur Last gelegt wurde, gerade die bekanntesten Kommunisten waren, diejenigen, die während der Oktober-Revolution (neben Trotzki) die wichtigste Rolle gespielt hatten, dann muss es, so Merleau-Ponty, wohl als unvernünftig angesehen werden, ihr Verhalten durch Charakterschwäche und mangelndes politisches Denken zu erklären. Die bedeutendsten Mitarbeiter Lenins, also der nächstliegenden Annahme zufolge die bewusstesten Marxisten, werden beinahe alle liquidiert: Sinowjew und Kamenew 1936, Piatakow und Radek 1937, Rykow und Bucharin 1938 (Trotzki selbst 1940 im Exil). Kann es sein, dass die Geständnisse der wichtigsten Mitarbeiter Lenins (wie in Trotzkis Interpretation) auf Charakterschwäche und mangelndes politisches Verständnis zurückzuführen sind? Merleau-Ponty findet eine erstaunliche Antwort, der zufolge der geschichtliche Mensch Bucharin als seiner Linie treu bleibender und geradezu konsequent denkender Parteitheoretiker handelt, der sich selbst, also sein leibliches Ich, die „grammatikalische Fiktion", dem politischen Überleben seines theoretischen Selbst (seines Lebenswerkes) opfert, indem er nicht sich, sondern seine revolutionäre Ehre verteidigt. Merleau-Ponty evoziert an dieser Stelle, die wie nachgerade ersichtlich einen zentralen Wendepunkt seines Werkes darstellt, jene Ambiguität der








Geschichte, die Trotzki ihm zufolge hier nicht mehr anerkennen will. Stattdessen konstatiert er „wie zu Zeiten der französischen Revolution“ eine Konterrevolution im Namen der Revolution. Merleau-Ponty allerdings sieht in dieser Interpretation eine gewisse Unkohärenz Trotzkis mit sich selbst und der Politik Lenins. „Denn es bleibt zu fragen, ob der Thermidor und Bonaparte, historisch gesehen, die Revolution liquidiert oder vielmehr deren Resultate konsolidiert habe.“[14] Erkennt Trotzki in seinem politischen Rationalismus, welcher unrationelle Führer in unrationellen Zeiten nicht anerkennen will, in bezug auf Stalin die Kontingenz in der Geschichte nicht mehr an? Dieser Interpretation nach wäre die permanente Revolution eher Kind seiner rationalistischen Postulate als der effektive Verlauf des revolutionären Prozesses.



Um zum Thema des konkreten Menschen zurückzukehren, vergleiche man den mit dem sowjetischen Leben verbundenen Trotzki der 20er-Jahre mit dem emigrierten, isolierten Trotzki der 30er-Jahre. Um die menschlichen Eigenschaften und das konstitutive Universum persönlicher Entscheidungen ins Spiel zu bringen, vergleiche man Radeks Entscheidung, allem abzuschwören, woran er glaubte, mit der festen Haltung Trotzkis. Doch mag auch jede geschichtliche Entscheidung subjektiv sein, so rührt doch jede Subjektivität an das Wesen der Dinge und erhebt Anspruch auf Wahrheit.



Wir haben nun einerseits Koestlers Menschen, die zuletzt mit den Strukturen, die sie entfremden, kollidieren, insofern das ökonomische Subjekt ein menschliches Subjekt ist. Von daher Merleau-Pontys´ Urteil, Koestler habe anscheinend nie über die einfache Vorstellung einer dialektischen Geschichte nachgedacht. In Koestlers Wende erkennt er vielmehr ein Leiden vieler ehemaliger MarxistInnen, nämlich zusammen mit dem zuvor verehrten Kommissar den ganzen Marxismus mit zu verbrennen. Doch ein Mensch, der seine Positionen umkehrt, indem er einfach die Front wechselt, ändert sich nicht, er überwindet nicht seine Irrtümer. In Koestlers Fall könnte man sagen, er hört nicht auf, den Kommissar zu verehren, sondern hat nur einen neuen Kommissar gefunden. Er/Sie wird zum Mystiker. Weshalb aber, fragt Merleau-Ponty, sollten wir die Jugendsünden Koestlers büßen? Auf der anderen Seite haben wir Trotzkis historischen Rationalismus, der die Kapitulation der einstigen GenossInnen nicht mit dem Verlauf der Geschichte, sondern durch deren subjektive Charakterschwächen erklärt und das Emporkommen Stalins somit nicht in die Kontingenz der Geschichte einfließen lassen kann: Es gibt keine Ambiguität der Geschichte, es gibt nur unentschlossene Menschen. Insofern nun aber jedes Bewusstsein sich in eine gemeinsame Geschichte mit anderen verstrickt fühlt, kann es Geschichte nicht als einfaches Nach- und Nebeneinander arbiträrer Entscheidungen geben. Wie aber kann dann für eine Philosophie der Praxis jede geschichtliche Entscheidung subjektiv sein und dennoch jede Subjektivität an das Wesen der Dinge, an die Wahrheit rühren, wenn nicht über die Wechselbeziehung zwischen Subjektivem und Objektivem? Koestler ignoriert sowohl dialektische Geschichte als auch Individuum, Trotzki die Ambivalenz der Geschichte. Im Gegensatz dazu wird als Beispiel für die Beziehung zwischen Subjektivem und Objektivem in einer marxistischen Politik bzw. für den geschichtlichen Menschen Bucharins Verhalten auf der Anklagebank zitiert. Bucharin insistiert, wie dem offiziellen Bericht[15] zu entnehmen ist, darauf, dass die Art der Geständnisse der Angeklagten ein mittelalterliches juristisches Prinzip darstellen, und dennoch bekennt er sich verantwortlich. Weshalb? Weil das Mittelalter noch nicht zu Ende ist. Und weil die Geschichte noch nicht die Fähigkeit abgelegt hat, Opposition in Verrat zu verwandeln, d.h. dem oder der Andersdenkenden die Rolle des Verräters bzw. der Verräterin zuzuweisen. In dieser Interpretation wäre es ausgerechnet Bucharin, der zuletzt die Ambiguität der Geschichte anerkennt und seine politische Ehre rettet, indem er sein physisches Dasein preisgibt.





Dass Merleau-Ponty den Absolutheitsanspruch des *geschichtlichen Menschen* nicht gelten lässt, hat damit nichts zu tun. Dort geht es vielmehr darum, dass der selten ausgesprochene, jedoch mitlaufende Absolutheitsanspruch die anstehenden Probleme für - zumindest theoretisch - gelöst erachtet. Dies würde eine krasse Reduktion der Wissenschaft auf eine „objektivierte Wahrheit“ und infolge auf einen naiven Realismus mit sich bringen. Der Marxismus würde zu einer Methode degradiert, und zwar zu einer Me-



thode mit Anspruch auf objektive Gültigkeit (im Übrigen wird dieser Vorwurf gegen Bucharin schon von Gramsci erhoben, der ihn eines naiven Realismus bzw. Rationalismus bezichtigt). Die Geschichte aber ereignet sich trotz allem in den Relationen zwischen Menschen, ihr Fortgang ist nicht festgelegt, die Zukunft ungeschrieben (letztlich verzichten selbst Lenin und Trotzki darauf, die teleologische Dimension als restlos geklärt anzusehen). Was es hingegen gibt, ist eine Welt, die ohne uns angefangen hat und von uns wieder aufgenommen wird. Wäre der Gang der Geschichte vorgezeichnet, hätte es, wie Michel Fichant in Chatelets *Geschichte der Philosophie* betont, keinen Sinn, sich in Aktion zu setzen, meine Handlung wäre unnötig, weil überflüssig für den Fortgang. Der Diskurs über „Freiheit und Notwendigkeit" ist alt und bekannt.

So auch bei Merleau-Ponty: Die gesamte Geschichte ist noch in Aktion, sie ist vorwiegend Aktion, perpetuierend und von der Zukunft ausgeschlossen. Auf diese Weise lehrt sie uns keine Wahrheit, sondern macht - vielleicht - Fehler sichtbar, die es ab diesem Zeitpunkt zu vermeiden gälte. So geht es weniger um eine Vermehrung von Sinn, als um eine Verminderung von Nicht-Sinn. Im Sinne Michel Foucaults lehrt uns die Geschichte weniger, was wir waren, als vielmehr was wir nicht mehr sind[16].

5. Kommissar und Yogi

Gerade hier erweist sich, wie weit Merleau-Pontys´ Konzeption eines Marxismus, der am Stellenwert des Menschen gemessen wird, trotz allem von jenem viel beschworenen „westlich revolutionären Humanismus" europäischer Tradition entfernt ist. Wie würde Koestler verfahren, fragt Merleau-Ponty ein halbes Jahrhundert vor dem Fall der Sowjetunion, vorausgesetzt, dass es die UdSSR nicht mehr geben sollte, mit der einzig verbliebenen Weltmacht der Vereinigten Staaten, deren Politik ja darum nicht humaner werden wird? Seine Antwort: Es würde ihm nichts anderes übrig bleiben, als sich nun gegen diese zu wenden. Die ganze Diskussion der westlichen Demokratien mit dem Kommunismus findet Merleau-Ponty zufolge also nicht auf dem richtigen Boden statt. Daran hat sich seit damals nichts geändert, im Gegenteil. Durch den tatsächlichen Fall der Sowjetunion, der in Humanismus und Terror nur hypothetisch angenommen wird, um Koestlers fadenscheinige Moral zu entlarven, ist tatsächlich eine einzige Supermacht übrig geblieben, die sich infolgedessen ihrer Ideologie nicht entledigt, sondern im Gegenteil diese gestärkt hat (und neuerdings ein Superministerium gegen „terroristische Organisationen" installieren will), währenddessen sie sich mit Fingerzeig auf Stalin für ideologiefrei erklärt. Und je offensichtlicher sich das gewalttätige außenpolitische Gesicht der liberalen Staaten offenbart, desto mehr werden sie gezwungen sein, die dahinterstehende Ideologie zu verbergen und sich (beispielsweise durch einen notgedrungen parteiischen Gerichtshof für Kriegsverbrechen (selbst heilig zu sprechen. Merleau-Pontys´ vorweggenommene Antwort ist stark. Es scheint, als würde die Diskussion der westlichen Demokratien mit dem Kommunismus die Diskussion eines Demokraten, einer Demokratin wenn nicht gar eines Yogi mit einem Kommissar sein, wohingegen es de facto die Diskussion eines Kommissars mit einem anderen Kommissar ist. Merleau-Ponty antizipiert die Zukunft in einem Beispiel: „Was antworten, wenn ein Indochinese oder ein Araber uns darauf hinweist, dass er zwar unsere Waffen, nicht aber unseren Humanismus gesehen hat?"[17] Schon gar nicht stellt sich vor einem globalen, kapitalistischen Hintergrund die Frage des Anderen. Es gibt keine Alternative zum „freien Westen" und damit erhält das alte Problem ein neues, wie es aussieht nationales oder kulturalistisches Gesicht. „Der westliche Humanismus versteht sich selbst als die Liebe zur Menschheit, für die Anderen jedoch ist er nur die Gewohnheit und Institution einer Gruppe, ihre Parole und manchmal ihr Kriegsgeschrei."[18] Auf welchem Boden muss die Diskussion mit dem Kommunismus, der trotz allem nicht aufhört, als Schreckgespenst der liberalen Welt umzugehen, nun also gestellt werden?

In Humanismus und Terror erscheint als der geeignete Boden nicht das moralische und auch nicht das ökonomische Terrain, sondern das Feld der menschlichen Beziehungen, das konkrete Studium der Gesellschaft. In diesem Sinne ist eine der zentralen politischen Fragen jene nach einem Weg abseits von Kommissar und Yogi. Einen Weg, der die Kritik am herrschenden Liberalismus nicht vor die gleichermaßen tragische Alternative stellt, entweder Kommissar zu sein, was bedeuten würde, für die Menschen der äußeren Welt zu wirken und sie dabei wie Instrumente zu behandeln, oder aber Yogi, was bedeuten würde, die Menschen zu einer rein innerlichen Umkehr aufzufordern. Die Konzeption der Gewalt, die sich selbst überwindet, könnte auch in eine gänzlich andere Richtung gelesen werden.

Es ist zumindest erstaunlich, wie der Marxismus immer wieder, sobald er in Gewalt, Bürokratie, Technokratie und Spekulation zu erstarren droht, neue Auswege in neuen und innovativen Formen der revolutionären Aktion findet - so unbedacht diese auch sein mögen. Ein Umstand, der zeigt, dass der Marxismus trotz der *neuen Weltordnung* nicht an seinem Ende angelangt ist.

Anmerkungen:

1 Ignacio Ramnonet in: Le monde diplomatique, März 2002

2 Vgl. O. Pompeo Faracovi, Il marxismo francese contemporaneo fra dialettica e struttura, Feltrinelli 1972, S.9-31

3 So imprägniert Merleau-Ponty in Humanismus und Terror, Frankfurt 1990, S.217 die Parteipolitik der englischen Labour-Party als „humanistischen Sozialismus“, der nur die geeignete Maske sei, zu dem der westliche Imperialismus immer dann greifen könnten, wenn sie eine geschichtliche Mission bescheinigt zu haben wünschen.

4 Zwar verwehrt sich Merleau-Ponty dagegen, sein Werk mit irgendeiner Form von Humanismus zu vergleichen, doch kann er diese Forderung nur für sein Spätwerk verlangen, nicht jedoch von seinen frühen politischen Schriften. Dort treten vielmehr Philosophie und Soziologie in den selben Diskurs ein. Wenn der Wert einer Gesellschaft nicht „von der Qualität ihrer Verfassungstexte“ abhängt, sondern von ihrem Verhältnis zum konkreten Menschen, dann geht es nicht darum, die richtigen Formeln zu besitzen, sondern um die Positionierung des Menschen in der Gesellschaft und ihren Institutionen.

5 Merleau-Ponty nennt andererseits die Dichotomie, zwischen zwei gleichermaßen unglücklichen Alternativen Partei zu ergreifen „Koestlers Dilemma“, vgl. Humanismus und Terror, S.45 ff

6 Merleau-Ponty, Humanismus und Terror, Frankfurt 1990, S.218

7 Ibid., S.202

8 Ibid., S.12

9 Vgl. Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung.

10 Vgl. Leo Trotzki, Stalins Verbrechen, Zürich 1937; vgl. Arthur Koestler, Sonnenfinsternis, Stuttgart 1948

11 Merleau-Ponty, Humanismus und Terror, S.47 f

12 Ibid.

13 Ibid.

14 Ibid., S.117

15 Vollständiger stenographischer Bericht, Moskau 1938. Herausgegeben vom Volkskommissariat für Justizwesen der UdSSR.

16 Vgl. Deleuze: Unterhandlungen, III

17 Ibid., S.222

18 Ibid., S.222

Franz Naetar
Wie die EDV Konzerne ihre Mehrwertproduktion zu kontrollieren versuchen - ein Erfahrungsbericht

Ist der Kapitalismus eine Schranke für die Produktivkräfte?

Aufgrund seiner Vorstellungen über das Verhältnis von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen schreibt Marx: *„In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen... Eine Gesellschaftsformation geht nie unter, bevor alle Produktivkräfte entwickelt sind, für die sie weit genug ist, und neue höhere Produktionsverhältnisse treten nie an die Stelle, bevor die materiellen Existenzbedingungen derselben im Schoß der alten Gesellschaft selbst ausgebrütet worden sind.“*[1] Angesichts der Entwicklung des Kapitalismus im letzten Jahrhundert scheint die Vorstellung, dass es noch weiterer Entwicklung der Produktivkräfte bedürfe, um die Existenzbedingungen für neue (kommunistische) Produktionsverhältnisse zu schaffen, eine beunruhigende Vorstellung zu sein. Mit einer alle Grenzen überschreitenden Dynamik hat sich die Masse an Ware, die in der Produktion oder im Konsum vernutzt werden, vervielfacht. Noch in den letzten zwei Jahrzehnten des vergangenen Jahrhunderts konnten große Territorien mit über zwei Milliarden Menschen (China, Indien, tw. der ehemalige Ostblock, Südostasien) mehr oder weniger vollständig in den Verwertungsprozess des internationalen Kapitals eingegliedert werden. Gleichzeitig fand ein *„neuer Schub der Durchkapitalisierung und inneren Landnahme in Form einer Unterwerfung weiterer gesellschaftlicher Sektoren unter den Kapitalverwertungsprozess durch ‚Kommmodifizierung', d.h. der warenförmigen Inwertsetzung von Arbeitsprodukten und Naturressourcen“* statt.[2] An anderer Stelle schreibt Marx, dass das Kapital *„auch, während es die Tendenz hat, die Produktivkräfte ins Maßlose zu steigern, ebenso die* **Hauptproduktivkraft den Menschen selbst**, vereinseitigt, limitiert, etc....“[3] (Hervorhebung vom Autor). Scheinen diese zwei Bestimmungen von Marx nicht im völligen Widerspruch zu liegen? Muss nicht eine Gesellschaft, die sich vom Kapitalismus verabschieden will, weniger produktiv sein, die Entwicklung der Produktivkräfte zurücknehmen, das heißt weniger Naturstoffe umwälzen, mehr auf die Arbeit, auf den Menschen, als auf Technologie setzen?

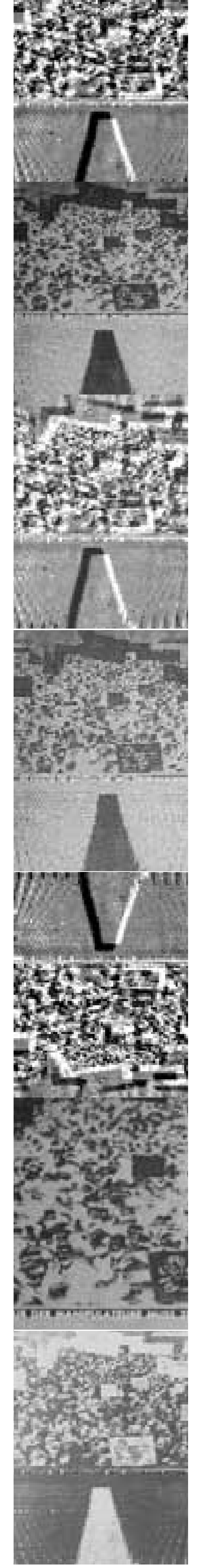
Die Aussage, dass der Kapitalismus von einer Produktionsweise abgelöst werden soll, welche die Fesseln, die von den Produktionsverhältnissen den Produktivkräften angelegt werden, beseitigen soll, scheint in der momentanen Diskussion den Bestrebungen aller Gegner des herrschenden Systems völlig zuwiderzulaufen. Als Beispiel dazu ein Zitat von Slavoj Zizek, der als in Slowenien im „real existierenden Sozialismus“ aufgewachsener Linker die

Verbindung von Produktivkraft und Kapitalismus folgendermaßen einschätzt:

Gerade als Marxisten und aus Treue zu Marx' Werk sollten wir seinen Fehler beim Namen nennen: Marx erkannte, dass der Kapitalismus die atemberaubende Dynamik einer sich selbst steigernden Produktivität freisetzte - man erinnere sich nur an seine von großer Faszination geprägten Beschreibungen des Kapitalismus als größtem Revolutionär der Menschheitsgeschichte; er sah aber auch, wie diese kapitalistische Dynamik von ihrem eigenen inneren Hindernis oder Antagonismus vorangetrieben wird - die ultimative Grenze des Kapitalismus, der kapitalistischen, sich selbst vorantreibenden Produktivität ist das Kapital selbst, das heißt, die unaufhörliche kapitalistische Entwicklung und Revolutionierung ihrer eigenen materiellen Bedingungen, der irre Tanz ihrer bedingungslosen Produktivitätsspirale, ist letztlich nichts als eine verzweifelte Flucht nach vorn, um dem ihr selbst inhärenten und sie schwächenden Widerspruch zu entkommen. Marx' grundsätzlicher Fehler bestand darin, eine neue, höhere Gesellschaftsordnung, den Kommunismus, für möglich zu halten, eine Ordnung, die das Potential der sich selbst steigernden Produktivität, die im Kapitalismus aufgrund seines inhärenten Widerspruchs immer wieder durch gesellschaftlich zerstörerische Wirtschaftskrisen vereitelt wird, nicht nur aufrechterhalten, sondern weiter steigern und schließlich voll zur Entfaltung bringen würde. ...Wenn wir das Hindernis, den inhärenten Widerspruch des Kapitalismus, beseitigen, erhalten wir nicht den freigesetzten Produktivitätstrieb, sondern wir büßen genau diese Produktivität ein, die vom Kapitalismus zugleich generiert und zerstört worden ist - wenn wir das Hindernis beseitigen, löst sich das von diesem Hindernis vereitelte Potential auf. ....

Kapitalismus und Kommunismus sind nicht zwei verschiedene historische Realisierungen, zwei Arten der „instrumentellen Vernunft", sondern die instrumentelle Vernunft als solche ist kapitalistisch, gründet auf kapitalistischen Verhältnissen, und der „real existierende Sozialismus" ist daran gescheitert, dass er letztlich eine Unterart des Kapitalismus war, ein ideologischer Versuch, beides gleichzeitig zu haben, aus dem Kapitalismus ausbrechen und zugleich sein zentrales Element bewahren zu wollen. Wir wetten also darauf, dass, selbst wenn wir auf den teleologischen Begriff des Kommunismus (die Gesellschaft der gänzlich entfesselten Produktivität) als den impliziten Standard, an dem Marx die Entfremdung der existierenden Gesellschaft misst, verzichten, der Hauptteil seiner „Kritik der politischen Ökonomie", die Einsicht in den sich selbst vorantreibenden Teufelskreis der kapitalistischen (Re)Produktion, überlebt. Die Aufgabe des heutigen Denkens ist daher eine doppelte: Einerseits die marxistische „Kritik der politischen Ökonomie" zu wiederholen, aber ohne den utopisch ideologischen Begriff des Kommunismus als ihres inhärenten Standards; andererseits, sich vorzustellen, wie man effektiv aus dem kapitalistischen Horizont ausbrechen kann, ohne in die Falle einer Rückkehr zur eminent vormodernen Vorstellung einer ausgeglichenen, (selbst)beherrschten Gesellschaft zu gehen (der „vorkartesianischen" Versuchung, der ein Großteil der heutigen Ökologie erliegt).[4]

Eine Diskussion über die Frage der Bedeutung der Analysen und Einschätzungen von Marx darf sich der Frage der Produktivkräfte nicht entziehen. Bis in die 60er und 70er Jahre des vorigen Jahrhunderts wurde erst von SozialdemokratInnen und dann von KommunistInnen die Überlegenheit des Sozialismus und Kommunismus unter anderem mit der schnelleren Entwicklung der Produktivkräfte argumentiert. In den 30er Jahren sang Ernst Busch: „Die Krise fasst das Kapital, der Kommunismus steht wie Stahl". Vollmundig wurde noch von Chruschtschow die „kommunistische Losung" ausgegeben: „den entwickelten Kapitalismus einholen und überholen".[5] Dieser „klassischen" Leseart der Wechselwirkung von Produktivkraftentwicklung und Produktionsverhältnissen, steht allerdings eine andere Interpretation des Begriffes „Produktivkraft" entgegen, die im obigen Zitat über die wichtigste Produktivkraft den Menschen selbst seinen Ausdruck findet. Die höhere „Produktivkraft" bedeutet in dieser anderen Leseart, dass der allseitig entwickelte und kooperierende freie Produzent erstens die zur Reproduktion notwendige Arbeit, die Marx immer als das „Reich der Notwendigkeit" bezeichnete, minimieren und die allein oder in Kooperationen zur freien Verfügung stehende Zeit - das „eigentliche Reich der Freiheit" - maximieren wird. In diesem Sinn kann die Aussage, dass eine nachkapitalistische Produktionsweise Produktivkräfte freisetzen wird, noch immer Sinn machen. Ein wesentlicher Grund, warum neben der brutalen Verschwendung (von Mensch und Natur) die „Ineffizienz" des Kapitalismus (im Sinne der Verringerung der notwendigen Arbeit) in letzter Zeit so völlig aus dem Blickfeld verschwand, ist die völlig im Vordergrund stehende Kritik an der Kapitalverwertung und ihrer Verselbständigung. Der Automatismus des Kreislaufes des Kapitals, der jedes Feld der Gesellschaft mit seiner Verwertungslogik durchdringt, stand und steht im Vordergrund der Betrachtungen. Bevor der Tauschwert der kapitalistisch produzierten Waren und der in ihnen steckende Mehrwert als Profit am Markt realisiert werden kann, muss dieser Mehrwert jedoch erst produziert werden. Um den Kapitalismus von diesen beiden Seiten, nämlich der Verschwendung und der Ineffizienz, zu verstehen, genügt es nicht, die Bewegung des Kapitals zu betrachten. Wir müssen



uns jene Orte näher anschauen, an denen der Mehrwert produziert wird - die Fabrik, das Büro und andere Orte, an denen „die gesellschaftliche GesamtarbeiterIn“ zur Produktion des Mehrwerts beiträgt.

Was wissen wir über die Produktion von Mehrwert im Postfordismus?

Wenn wir die Orte betrachten, an denen Mehrwert produziert wird, dann sehen wir, das sie vom Doppelcharakter des Arbeitsprozesses gekennzeichnet sind: es wird abstrakte, (mehr)wertschöpfende Arbeit geleistet und es wird durch stoffliche, technische und organisatorische Gegebenheiten bestimmte konkrete Arbeit geleistet. Den Prozess, diese konkrete Arbeit auch in ihrer stofflichen Form dem Ziel der Mehrwertproduktion unterzuordnen, bezeichnet Marx als „die reelle Subsumption unter das Kapital“. Im Gegensatz dazu wird die unveränderte Übernahme einer Produktionsform unter das Kommando des Kapitals als „formelle Subsumption“ bezeichnet. In der (linken) Öffentlichkeit ist in letzter Zeit die Diskussion darüber, wie sich das Kapital im Produktionsprozess zu diesem Doppelcharakter der Arbeit verhält, wenig behandelt worden. Auf sehr allgemeine Weise beschäftigt sich das Buch „Empire“ von Negri und Hardt (siehe Artikel über dieses Buch in der letzten Ausgabe) mit dieser Frage, indem es feststellt, dass die ganze Gesellschaft tendenziell real unter das Kapitalverhältnis subsummiert wird.

Der kritische Teil der Betriebssoziologie war hier eine Ausnahme. Er beschäftigt sich mit dem Kapitalismus unter einem anderen Gesichtspunkt, nämlich der „bürokratischen Herrschaft über die Arbeit“, bzw. der „Herrschaft durch Organisation“[6]. Auch wenn mir scheint, dass diese Untersuchungen die Tendenz haben, ihrerseits wieder den Verwertungszusammenhang aus den Augen zu verlieren, sind doch in den letzten 20 Jahren eine Vielzahl von Untersuchungen entstanden, die es wert wären, von der Linken mit Aufmerksamkeit behandelt zu werden [7]. Die älteren dieser Untersuchungen beschäftigen sich mit den IndustriearbeiterInnen - den klassischen ProletarierInnen, meist auch noch in der Autoindustrie.[8] Erst im letzten Jahrzehnt wurde erkannt, dass neue, „postfordistische“ Formen der Gestaltung des Produktionsprozesses schnell an Bedeutung gewinnen. In den interessantesten Untersuchungen wird grundsätzlich auf den unlösbaren Widerspruch im Doppelcharakter der Arbeit verwiesen. Dieser Widerspruch zeigt sich (in jeder kapitalistischen Produktion) als „Widerspruch zwischen Autonomie und Heteronomie“. Einerseits ist die Arbeit im kapitalistischen Produktionsprozess immer fremdbestimmt (heteronom): „*Kapitalismus bedeutet für die Arbeitenden immer zunächst und grundlegend Ausschluss: Ausschluss von der Verfügung über die Produktionsmittel und der Definition der Produktionsziele, drohender Ausschluss von der Verfügung über Reproduktionsmittel durch die Kündigungsoption. Das impliziert ein elementares Machtgefälle und setzt den Rahmen für ein spezifisches Herrschaftsverhältnis. Im Produktionsprozess selbst setzt sich diese primäre Ausschlusstendenz fort, zugleich wird sie modifiziert und begrenzt. Bürokratische Herrschaft über Arbeit intendiert und befördert einerseits in vielfältiger Weise den Ausschluss der Arbeitenden aus den Entscheidungen über Produktionsziele und -methoden. Sie ist der großangelegte Versuch, Tätigkeiten und Kooperation der Arbeitskräfte durch Dritte, von außen, durch Organisierung und Technisierung zu programmieren - gleichsam fernzusteuern.*“[9]

Durch die Zerlegung der Arbeit in kleinste Handgriffe und das Herausziehen sämtlicher Intelligenz aus der Produktion in die Hierarchie von IngenieurInnen, ArbeitsvorbereiterInnen und MeisterInnen glaubten die ApologetInnen des Taylorismus, den Arbeiter / die Arbeiterin in eine „rational“ zu planende „Maschine“ verwandeln zu können und auf die autonome Intelligenz der Arbeiter nicht mehr angewiesen zu sein. Dieser Glaube entsprach aber nie der Realität. Selbst in den maximal entmenschlichten Produktionsformen des Fließbands ist nämlich im tatsächlichen Produktionsprozess die kapitalistische Bürokratie darauf angewiesen, dass die ProduzentInnen autonom kooperieren: „*Unabhängig davon, wie vollständig Tätigkeiten durch technische und bürokratische Kontrolle vorgeschrieben, bewertet und sanktioniert werden, die Kontrolle kann und darf die spontane Kooperation der Arbeiter, die für die Produktion notwendig ist, nicht eliminieren... Falls es dem Kapi-*

talismus jemals gelänge, Arbeiter auf konditionierte Automaten zu reduzieren, so würde dies den unmittelbaren Zusammenbruch des Produktionsprozesses bedeuten. Der Traum der Manager würde zum Alptraum. Der Kapitalismus ist abhängig von der schöpferischen Teilhabe der unmittelbaren Produzenten.“[10] Die hier beschriebene Problematik gilt notwendigerweise in noch größerem Umfang für Bereiche, bei denen es aus technischen oder historischen Gründen nicht möglich war, eine „Mechanisierung“ (oder wie auch oft gesagt wird, ein Engineering) der Vorgehensweisen einzuführen. Es stellt sich die Frage: Wie konkretisiert sich dieser allgemeine Widerspruch in einem Bereich, der hochkomplex ist und eine entwickelte Interaktion der Produzenten erfordert, nämlich der **Produktion von Software**? Insbesondere: wie gingen und gehen die großen multinationalen Konzerne mit dieser Situation um?

* Wie gelingt es dort, Kontrolle über die Produzierenden auszuüben?
* Wie hat sich diese Kontrolle in der Phase des Postfordismus entwickelt; welche neue Formen von Kontrolle wurden eingeführt?
* Worin zeigt sich die Autonomie der ProduzentInnen, worin ihre Heteronomie?
* Was treibt die Entwicklung voran: der Widerstand der Multitude, der nicht zu bändigende Erfindungsreichtum der ProduzentInnen, die Verwertungsgesetze des Kapitals?
* Was kann über die Effizienz der Produktion innerhalb der multinationalen Konzerne ausgesagt werden? Sind sie die hochproduktiven Maschinen des Kapitalismus?
* Schließlich: was kann dabei über die Entwicklung der Produktivkraft gelernt werden? Hat Slavoj Zizek recht?

Es existieren nur sehr wenige Untersuchungen über die neue qualifizierte Arbeit in der EDV. Ich werde versuchen, den Bereich der EDV bzw. der Softwareentwicklung aus meiner Sicht vorzustellen. Notwendigerweise wird dabei eine sehr persönliche Sicht der Entwicklung entstehen; ich denke aber, dass solche „Geschichten“ notwendig sind, um die Situation in ihrer Vielfalt und Einheit erkennen zu können. Ich arbeite seit fast 30 Jahren in verschiedenen multinationalen Konzernen, die Hard- und Software produzieren und hatte im Laufe meiner Arbeit mit einer Vielzahl anderer Firmen in Europa und Nordamerika Kontakt. Das ist eine gute Basis für eine Einschätzung der Situation und Entwicklung in dieser Branche.

Meine ersten Erfahrungen in EDV Firmen

In den 60er und 70er Jahren des vorigen Jahrhunderts wurden die großen privaten und staatlichen Organisationen wie Banken, Versicherungen, Krankenkassen und großen Industriebetriebe auf Elektronische Datenverarbeitung umgestellt. Unter anderem war feststellbar:

* Die Software wurde zusammen mit der Hardware angeboten.
* Eine sogenannte Rechenstunde an einem Rechner kostete ein Vielfaches der Arbeitszeit der EntwicklerInnen. In einem meiner ersten Projekte war z.B. das Verhältnis von Kosten der Rechenstunde zu den Kosten, mit welcher die Firma eine Arbeitsstunde kalkulierte 4:1 und höher.
* Ein großer Teil der Software wurde mit jedem Projekt neu entwickelt. Bis auf die damals sehr dünne Schicht von Programmen direkt über der Hardware, dem Betriebssystem, wurde fast alles „neu“ erfunden. In dem Projekt, in dem ich meine ersten Erfahrungen machte (einem Bahnhofsinformationssystem) wurde von der Datenhaltung („Datenbank“) bis zum Bildschirmmaskensystem und der Aufbereitung der Ausdrucke alles im Entwicklungsteam neu programmiert.
* Da es noch keine oder nur sehr wenige EntwicklerInnen mit Fachabschluss in Informatik gab (HTL oder Hochschule) wurden AbsolventInnen aus anderen Fächern angelernt.
* Die Hardware und das Betriebssystem der Rechner waren von HerstellerIn zu HerstellerIn verschieden. Daher konnte ein einmal erstelltes System auf den Rechnern anderer Hersteller nicht ablaufen. Das erzeugte eine große Abhängigkeit der AnwenderInnen (meist selbst große Unternehmen wie Versicherungen und Banken) von den HerstellerInnen - ein de facto Monopol.

Alle diese Faktoren erzeugten eine Situation, in der die EntwicklerInnen der EDV-HerstellerInnen im Wesentlichen im Alleingang mit den AnwenderInnen zusammenarbeiteten, wenn nicht überhaupt der Großteil der Entwicklung von einigen „Gurus“ des Anwenders selbst durchgeführt wurde. Da ich in einer Abteilung angestellt war, die sich Softwareprojekte nach dem zu leistenden Aufwand bezahlen ließ oder die EntwicklerInnen (sogenannte DienstleisterInnen) überhaupt an andere Projekte vermietete, anderseits aber in den Projekten die Kosten der Softwareentwicklung im Verhältnis zu den Kosten der Hardware gering waren, waren die Kontrollen minimal. In mehr oder weniger selbstorganisierter Weise (oft ziemlich chaotisch) wurden Projekte mit einer extrem flachen Organisationsstruktur durchgeführt. Solange die Zeiten für die Entwicklung nicht völlig von den Erwarteten abwichen, hatten die EntwicklerInnen freie Hand. Da der Großteil der EntwicklerInnen „angelernt“ wurde und die Diskussion über Technologien in der Softwareentwicklung gerade

erst begonnen hatte (meist noch in Hochschulen), waren die entwickelten Programme oft von geringer Qualität — viele eigene, nicht ausgereifte Ideen. Jeder hatte seinen eigenen Stil. Die einzelnen, persönlichen Konzepte passten nur wenig zusammen. Hauptsache war, dass die fertige Software einigermaßen funktionierte. Bis auf wenige Basiskurse wurde die Ausbildung dem „training on the job" überlassen und deshalb auch viele Leute mit Hochschulausbildung angestellt, da angenommen wurde, dass diese gelernt hatten, selbstständig aus Büchern zu lernen.[11]

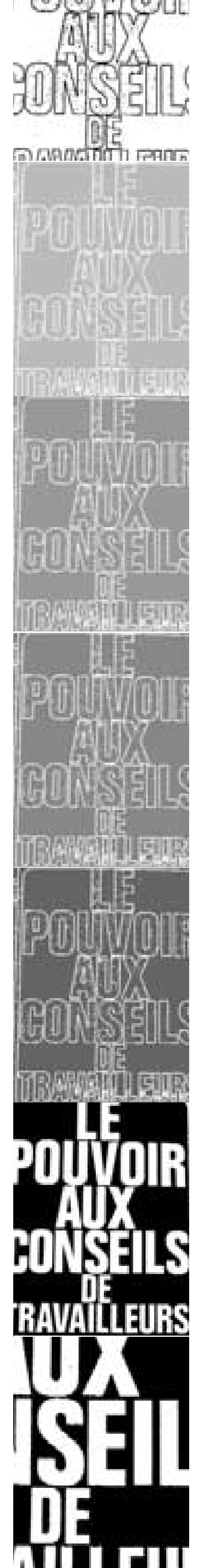
Die Hierarchie der großen multinationalen Konzerne hatte für die Softwareentwicklung wenig Bedeutung. Die Abteilungsleiter unterschrieben die Stundensätze und machten ungefähre Schätzungen der Kosten, die den EntwicklerInnen nicht mitgeteilt wurden (und diese auch nicht sonderlich interessierten). Auf softwaretechnischer Ebene wurde inhaltlich alles von den EntwicklerInnen untereinander oder unter Mitwirkung eines Gruppen- bzw. Projektleiters besprochen. Wichtig war natürlich der Kontakt zu den AnwenderInnen und dessen eigenen EntwicklerInnen - falls er welche hatte. Am Beginn eines solchen Projektes wurde ein Konto eingerichtet und auf dieses mussten die EntwicklerInnen ihre Stunden schreiben, um so wenigstens eine Zuordnung der Arbeitskosten zu den KundInnen zu haben. Darüber hinaus gab es keine „kommerziellen" Aspekte der Arbeit. Der Hauptmechanismus zur Disziplinierung der EntwicklerInnen war neben dem Eigeninteresse etwas zu schaffen, elegante Lösungen zu finden, dass der AnwenderInnen/KundInnen mit der entwickelten Lösung einigermaßen zufrieden sein mussten. Die Entwicklung von Software ähnelte einem klassischen Handwerksbetrieb, der eine Reihe von mehr oder weniger fähigen angelernten ArbeiterInnen anstellt. Sie hatte auch etwas von einer Manufaktur, in der noch jede HandwerkerIn seine eigenen, selbstgelernten Tricks und Vorgehensweisen hatte, die den ChefInnen unbekannt waren und die teilweise auch gut gehütet wurden[12]

Die „Softwarekrise" und die Bürokratisierung der Softwareproduktion

Im Laufe der 70er Jahre wurde immer klarer, dass die Softwareentwicklung in einer technischen Wachstumskrise steckte. Die Komplexität der Programme nahm zu und die Entwicklungszeiten explodierten. Die Kosten der Software, die im Vergleich mit den Kosten der Hardware lange Zeit bedeutungslos gewesen waren, begannen an Bedeutung zu gewinnen. Vor allem wurden die Zeiten, die für die Entwicklungen benötigt wurden, immer länger, die KundInnen unzufrieden und die Kosten waren oft doppelt und mehrfach so hoch wie vorher geschätzt. Und schon bald gab es für dieses Phänomen auch einen Namen: die Softwarekrise.[13] In einer Konferenz über diese Krise bei Philips, an der ich damals teilnahm, herrschte eigentlich Ratlosigkeit. Die Softwareleute versuchten verständlich zu machen, warum Softwareentwicklung eigentlich so komplex ist und sich schlecht planen lässt. Die HardwareentwicklerInnen hatten dafür keinerlei Verständnis und meinten, die SoftwareentwicklerInnen sollten sich einmal ordentlich hinsetzen um wie in anderen Disziplinen Engineering-Vorgehensweisen einzuführen. Seit dieser Zeit bis heute tobt die Diskussion, wie dieser Prozess in den Griff zu bekommen ist. Das heißt natürlich auch bessere Verwaltbarkeit im Sinne von Kapitalverwertung. Die ManagerInnen, VerkaufschefInnen und zum Teil die ProjektleiterInnen lauschten gierig diversen Theorien, wie Softwareentwicklung in eine ganz normale Engineeringtätigkeit verwandelt werden kann.

Die späten 70er und der Beginn der 80er Jahre waren der Höhepunkt in der Welle der Bürokratisierung der Softwareentwicklung. Einerseits wurden Großprojekte wie z.b. computerbasierte Telefonzentralen entwickelt, bei denen Mannschaften mit mehreren hundert EntwicklerInnen eingesetzt wurden. Ohne genau definierte Schnittstellen zwischen den einzelnen Softwareteilen ist so eine Entwicklung nicht möglich. So wurden hierarchisch strukturierte, sehr bürokratisch aufgebaute EntwicklerInnenmannschaften gebildet, in denen der einzelne nur seinen eigenen Teil (Modul) und dessen Schnittstellen in die äußere Welt kannte. Trotz großer Schwierigkeiten gelang es teilweise, auf diese Weise diese komplexen Systeme zu entwickeln. Allerdings explodierten die Kosten, wie vorher niemand zu schätzen gewagt hätte. Trotz der (in der nicht austauschbaren Hardware versteckten) hohen Profite wurden schließlich auch für die großen multinationalen Konzerne diese Entwicklungen zu teuer. Mitte der 80er wurden z.B. bei Philips alle Entwicklungen in diesem Bereich eingestellt, nachdem vergeblich versucht wurde, mit anderen Multis zu kooperieren.[14]

Trotz diverser Bruchlandungen war diese Periode durch eine Zunahme an hierarchischer Planung gekennzeichnet. Es wurde vorgeschrieben, welche Projekte die (in den Zentralen) entstehenden Systeme, Datenbanken usw. verwenden müssen. In Firmen wie z.B. Nixdorf oder Siemens wurden langfristig verbesserte Versionen der Basissoftware geplant und mit bürokratischen Methoden die Qualität der Auslieferungen relativ gut gesichert. Basis dafür war, dass mit de-facto-Monopolen und entsprechenden Monopolprofiten - die einmal reali-



sierten Projekte konnten nicht oder nur unter horrenden Kosten auf die Hardware und Systemsoftware andere Hersteller umgestellt werden - ein zwar extrem teurer, in einigen Bereichen aber dennoch gut funktionierender bürokratisch organisierter Apparat aufgebaut werden konnte. Ende der 70er Jahre konnte bei einem Nixdorf oder Siemens Angestellten der Eindruck entstehen, dass alles, was für Computer erfunden wird, innerhalb des Konzerns entstanden ist. Die Forschungsergebnisse von Universitäten und anderen Firmen wurden für den firmeninternen Gebrauch an die spezielle Hardware und Systemsoftware angepasst und bei deutschen Firmen dazu auch noch eingedeutscht. Ich hatte zu diesem Zeitpunkt den Eindruck, überhaupt nicht zu wissen, wie die EDV-Welt außerhalb von Siemens aussieht. Ich arbeitete mit spezieller Hardware, speziellen Betriebssystemen und mit Computersprachen, die es nur bei Siemens gab. Trotz der Vorgaben der Zentralen änderte sich außerhalb von Großprojekten in der Anwendungsentwicklung nur wenig. Die EntwicklerInnen waren weiterhin quer über alle Hierarchien auf die Kooperation mit ihren KollegInnen und auf ihre eigene Erfindungsgabe angewiesen. Bei den von der Zentrale vorgegebenen Produkten war es auch am besten, direkten Kontakt zu den Entwicklern der Produkte - sie saßen in der Regel in der eigenen Firma — zu haben. Die Disziplinierung der EntwicklerInnen änderte sich, im Vergleich mit der Zeit vor der Krise, nur wenig. Hauptsächlich war die KundInnenzufriedenheit maßgebend, wobei bei den KundInnen „Zufriedenheit" auch einen weiten Interpretationsspielraum zuließ, da ja auch dort die Manager nicht genau wussten, was die Probleme und Sorgen ihrer Angestellten sind.[15] In großen Projekten konnte es schon auch passieren, dass ganze Gruppen ihre eigenen Wege gingen und Entwicklungen machten, von denen niemand wusste, wozu sie da sind.

Die de-facto-Monopole lösen sich auf

Was beendete eigentlich diese „beschauliche" Entwicklung? Aus einer globaleren Sicht ist die Softwareentwicklung in den 70er und 80er Jahren nicht untypisch für die fordistische Phase des Kapitalismus nach dem zweiten Weltkrieg. Diese gar nicht „schlanken" Apparate mit den Freiräumen, die den Produzierenden zum Teil eingeräumt wurden, gab es in vielen Bereichen, in denen der Druck des Marktes wenig oder gar nicht spürbar war, oder die durch Monopolprofite gut finanzierbar waren. Weltweit sind die 80er Jahre durch das Ende der keynesianisch-fordistischen Regulationsweise und der Durchsetzung neoliberaler Politik gekennzeichnet. Eine wichtige Interpretation dieser Entwicklung ist, sie als erfolgreichen den Versuch zu sehen, trotz weiterhin sinkender Kapitalproduktivität (Geldwert der produzierten Waren / Geldwert des fixen Kapitals) die Profitrate wieder auf die alte Höhe zu treiben.[16] In einer konkreten Industrie wie der Softwareindustrie gibt es aber eine Vielzahl von Komponenten, die den Umschwung zu einem neuen Produktionsregime bewirken. Auch diese Einschätzung werde ich subjektiv aus einer Teilnehmerperspektive illustrieren.

Die „Revolution" von unten: die Entwicklung der Mikrocomputer

Ende der 70iger Jahre begann ich für Philips in einem neuen Bereich zu arbeiten. In einer Soloaktion der österreichischen Philips wurde begonnen, unter Umgehung der Konzernspitzen und unter Verwendung der ersten am Markt (nicht in den Philips Forschungslabors) entstandenen Mikroprozessoren, einen Mikrocomputer zu bauen. Mit diesem Projekt wurde bei Philips eine Entwicklung aufgegriffen, die um 1976-77 herum vor allem in Kalifornien begonnen hatte. Dort hatte eine Vielzahl von BastlerInnen begonnen, mit einem, zuerst von Intel für ganz andere Zwecke gebauten Mikroprozessor, persönlich verwendbare Mikrocomputer zu bauen. Das ganze war eine „grass root" Bewegung — sie entstand von unten auf der grünen Wiese. Zudem war sie über relativ lange Zeit mit vielen Vorstellungen und Ideen der 68er Bewegung in Kalifornien gekoppelt. So gab es Feste mit Rockbands, an denen die BastlerInnen ihre Entwicklungen vorführten. Auch die berühmten Apple Entwickler kamen aus dem Umfeld von ElektronikbastlerInnen, die versuchten, die ATT Telefonsysteme zu knacken und kostenlos um die ganz Welt zu telefonieren.[17] Während der ersten Jahre dieser Entwicklung entstanden hunderte kleine und kleinste Firmen, viele mit neuen Ideen und einer kleinen Fangemeinde. Der Großteil dieser Firmen hatte keine oder wenige private GeldgeberInnen

und die Interessen dieser „GründerInnen" waren weitgehend dadurch bestimmt, ihre Konzepte realisieren zu können. Fremdes Geld spielte zu Anfang eher in der Form von Onkeln und Tanten als von professionellen InvestorInnen eine Rolle. Philips Österreich wollte hier mitnaschen und hatte bei Microsoft, damals, Ende 1979, eine Firma mit 15 MitarbeiterInnen war, den Basic Interpreter lizenziert, der bei den BastlerInnen sehr beliebt war. Trotz der sehr speziellen Welt der Elektronik- und Softwarefreaks war die Situation nicht untypisch für eine Anfangsphase beim Entstehen neuer Technologien und Produkte. Hunderte von kleinen Firmen, die danach strebten, ihre Ideen zu realisieren und sich dabei auf ein Spezialpublikum stützten, das über den lokalen Markt die Produkte kaufte. Die kleinen Firmen hatten in der Regel gemeinsame EigentümerInnen, meist die freundschaftlich verbundenen EntwicklerInnen einer der interessanten Lösungen. In einem gewissen Sinn war das die „Wunderwelt des freien Marktes": Kreativität, Kooperation, Wettbewerb — eventuell winkte sogar Reichtum.[18]

So wie Philips versuchten damals eine ganze Reihe von Konzernen von dieser Blüte zu profitieren und unter Ausnützung ihrer Position den Markt zu übernehmen. Gelungen ist es nur einem Einzigen, nämlich IBM, der, gestützt auf seine damalige Vormachtstellung in der EDV, den Mikrocomputermarkt mit seinem Personalcomputer aufrollen konnte. Innerhalb weniger Jahre waren beinahe alle kleinen Hardwarefirmen verschwunden - Apple ist da eine Ausnahme, die ich hier nicht behandeln will. Es entstanden aber eine nicht weniger große Anzahl von Softwarefirmen, die Produkte für den nun vorherrschenden IBM Personalcomputer entwickelten. Trotzdem führte die Entwicklung zum Ende des de-facto-Monopols in der alten Form nicht austauschbarer Hard- und Software. Das hatte folgende Gründe:

* IBM musste, um den Markt zu besetzen, fremde, nicht im eigenen Haus gefertigte Prozessoren verwenden - nämlich die von Intel.

* Auch das Betriebssystem konnten sie nicht selber entwickeln, sondern ließen mehrere Varianten von den einflussreichsten KleinanbieterInnen (unter ihnen Microsoft) entwickeln.[19]

* Da die generellen Konzepte von IBM nicht geschützt werden konnten - sie waren ja das Resultat einer von IBM völlig unabhängigen Entwicklung - konnten findige Nachbauer im sogenannten clean room Ansatz[20] die Hardware und Basissoftware nachkonstruieren (Compaq war der erste).

Resultat davon war, dass Firmen wie Compaq Hardware anbieten konnten, auf denen die ganze für den IBM-PC entwickelte Softwarepalette lauffähig war. Die Hardware verbilligte sich im Konkurrenzkampf sehr schnell und so begann sich erst bei den kleineren Firmen und im Privatbereich, später auch bei den großen Konzernen der Personalcomputer durchzusetzen. Est dieser Prozess machte die Hardware zu einer Ware wie jede andere und gestattet es nicht mehr, die Kosten der Softwareentwicklung in den Monopolpreisen für die Hardware zu verstecken. Zwar wehrten sich Firmen wie IBM aber auch Siemens und Bull im Bereich der Großrechner zum Teil erfolgreich gegen diese Tendenz und erwirtschaften in ihm weiterhin Sonderprofite, aber sie wussten, dass die Bedeutung der Großrechner für ihre Stärke am Markt immer geringer werden wird.

Der Markt für Software wird chaotisch

Erst durch die beschriebene „Kommodifizerung" der Hardware, wurde die Software außerhalb des Großrechnerbereiches zu einer von der Hardware getrennten Ware mit einem eigenen Markt. Die bisherigen DominatorInnen des EDV-Marktes verloren daher im neuen, schnell expandierenden PC-Bereich ihre Sonderstellung. Wie bereits beschrieben, wurde der Softwaremarkt im PC-Bereich von Beginn an nicht von den EDV-Riesen, sondern von den kleinen innovativen Softwarefirmen beherrscht.[21] Im Zuge dieser Entwicklungen mussten die großen EDV-Firmen feststellen, dass ihre Planungen nicht mehr funktionierten. Gab es bisher für die Produktentwicklung einigermassen verlässliche Pläne, die über zwei, drei und mehr Jahre liefen, so vernichtete die einsetzende Konkurrenz und der Preisverfall alle Absichten einer geplanten Vorgehensweise. Bis auf ein bis zwei Firmen, die durch ihre dominante Stellung noch planen konnten, wurden die Treibenden zu Getriebenen. In den meisten Bereichen verkürzte sich der Planungshorizont auf 3-6 Monate. Weiters wurde versucht, sich auf jene Bereiche zu konzentrieren, die man noch zu dominieren glaubte. Für die EDV-Firmen stellte sich daher, in noch wesentlich gravierenderer Weise als vorher, die Frage, wie sie unter diesen neuen Bedingungen konkurrenzfähige Softwareprodukte zu „attraktiven" Preisen produzieren sollten, mit denen dann die AnwendungsentwicklerInnen unter Verwendung der möglichst firmeneigenen Hardware, bei den KundInnen Geld verdienen sollten. Eine der Strategien des Managements war eine noch stärkere Bürokratisierung und Hierarchisierung der Produktion, um billig genug für die neuen Marktverhältnisse zu sein:

* Wenige und teure „SpezialistInnen" sollten die Konzepte mit den AnwenderInnen oder den AuftraggeberInnen diskutieren und Pflichtenhefte

sowie Spezifikationen über die Softwarearchitektur schreiben.

* Danach sollten in einem eigenen Schritt von den schon etwas zahlreicheren AnalytikerInnen Detailspezifikationen erarbeitet werden,

* Schließlich sollte die Software dann von einer Heerschar relativ billiger ProgrammiererInnen realisiert werden - wobei letztere auch aus Niedriglohnländern wie Slowakei, Russland oder Indien kommen konnten.[22]

* Damit dieses Vorgehen überhaupt eine Chance hatte, mussten dicke Bände von Vorgehenshandbüchern und Hilfsprogramme geschrieben werden, die es gestatteten, alle Artefakte zu verwalten. Daneben wurde, der in den 80er und 90er Jahren vorherrschenden Ideologie der „Vermarktung“ der Verhältnisse auch in den Betrieben folgend, sowie um Profitabilität überhaupt zuordenbar zu machen, jede Abteilung in „profit- oder cost-center“ verwandelt.

* Jede Abteilung hat auf diese Weise ihre „KundInnen“ und „LieferantInnen“, die meist firmenintern sind.

* Den „KundInnen“ werden von den „LieferantInnen“ Kostenvoranschläge mit entsprechender Kalkulation gemacht. Ein „profit-center“ hat dabei die Aufgabe, den Profit — auch bei internen KundInnen - zu maximieren. Ein „cost-center“ hat die Aufgabe, seine „Preise“ so zu kalkulieren, dass seine Kosten abgedeckt sind.

* Die „KundInnen“ dürfen sich die „LieferantInnen“ frei aus den firmeneigenen Angeboten und denen am Markt aussuchen. Auf diese Weise soll auch innerhalb der Firma Konkurrenz erzeugt werden.

Wie wirkten sich die Maßnahmen in ihrem Zusammenspiel aus? Dazu zwei Beispiele aus ganz verschiedenen Bereichen:

Das erste Beispiel ist eine große Entwicklungsabteilung von Siemens in München. In dieser Abteilung waren in den 80er Jahren über 3000 Menschen beschäftigt. Sie stellten vor allem verschiedene Softwareprodukte her, auf deren Basis dann in Projekten konkrete Anwendungslösungen gebaut wurden. Die interne Struktur der Abteilung war, so wie oben beschrieben, hierarchisch, wobei hauptsächlich EntwicklerInnen am Standort eingesetzt wurden. Nur speziell ausgliederbare Teile wurden in anderen Ländern entwickelt. Die konkreten Kosten und die Profitstruktur (welche Abteilung mit ihren Produkten Gewinne macht und welche nicht) war dem Topmanagement weitgehend unbekannt. Früher war Software Teil des Hardwareangebots, musste daher in jeden Fall genommen werden und kostete eben soviel wie der Entwicklungsaufwand war. Die Software kam aber im Laufe der oben beschriebenen Entwicklung in Konkurrenz zu von relativ kleinen Firmen am Markt angebotenen Produkten. Als ein erster Schritt wurde eine Reihe von profit- und cost-centern eingerichtet, um überhaupt Kosten zuordnen zu können. Im weiteren war geplant, aussichtsreiche und erfolgversprechende Abteilungen weiterbestehen zu lassen und die anderen aufzulösen. Ein neuer Manager wurde eingesetzt, der die „guten“ von den „schlechten“ Produkten trennen, und eine neue generelle Perspektive entwickeln sollte. Das kommerzielle Ziel war, innerhalb von 2 Jahren schwarze Zahlen zu schreiben.

Die interessante Frage ist: Konnten die genannten Maßnahmen unter Beibehaltung der bürokratischen Struktur in einem auf den Erfindungsreichtum der EntwicklerInnen angewiesenen Produktionsbereich greifen? Tatsächlich scheiterte die Umstrukturierung kläglich. Erfolgreich war man in der Anfangsphase mit dem Schließen von Abteilungen, die Verluste machten und bei denen es keine Perspektive gab, diese Situation zu ändern. Daher sanken die Kosten des Bereichs. Das Problem, das in diesem und auch in den anderen mir bekannten Fällen auftrat, ist, dass nicht nur die hierarchisch konzipierten Abteilungen in ihrer Entwicklungsweise hohe Kosten verursachten, sondern auch, dass zwar „abgestorbene Äste“ liquidiert werden konnten, aber „wachsen“ mussten die Äste letztlich selber. Die EntwicklerInnen müssen gute Konzepte haben. In diesem Fall glaubte der Manager mit einigen Marketingideen einen Aufschwung lancieren zu können. Die eigenen GruppenleiterInnen und EntwicklerInnen hielten nicht viel davon, taten aber auch nichts dagegen. Letztlich änderte sich nichts an den roten Zahlen; die gesamte Abteilung wurde aufgelöst und der leitende Manager verließ die Firma. Die Folge bei Siemens war, dass die Entwicklung von Softwareprodukten, soweit nicht weiterhin eingebunden in Spezialhardware wie Mobiltelefone oder medizinische Apparate, völlig eingestellt wurde. Das Topmanagement erklärte, dass eine Firma wie Siemens keine Softwareprodukte herstellen könne und dass das andere am Markt besser könnten.



Das zweite Beispiel war mein eigener Arbeitsbereich in Österreich. Diese Entwicklungsgruppe war für eine große Firma untypisch. Unsere Entwicklung ähnelte der eines kleinen Softwarehauses. Ein durchsetzungsstarker Manager meinte eine gute Idee für ein Softwareprodukt zu haben und konnte in Zeiten großer Unsicherheit, wie es weitergehen soll, relativ große Mittel auftreiben, um das Produkt zu realisieren. Da er den großen Entwicklungsabteilungen misstraute, wurde die Entwicklung nahe am Vertrieb in einem kleinen Team begonnen. Die beteiligten EntwicklerInnen waren zwar nicht überzeugt, dass die Produktidee sich technisch und kommerziell erfolgreich realisieren läßt, aber sie waren erfreut, in einem völlig unbürokratischen Team, weitgehend selbstorganisiert, modernste Softwaretechnologien auszuprobieren und anwenden zu können. Im Verhältnis zu üblichen Entwicklungszeiten in großen Firmen war die Dauer für die Produktentwicklung kurz und das Ergebnis konnte technologisch mit den besten Entwicklungen Schritt halten. Leider stellte sich die Produktidee selber - wie von den Entwicklern von Beginn an vermutet — als Flop heraus. Nach einigen Versuchen der Korrektur, die zum Teil auch gelangen, wurde das Produkt schließlich erfolgreich, wenn auch nur an wenigen Orten eingesetzt. Leider kam das Projekt daraufhin in den Gegenwind der Firmenpolitik der Zentrale: Die Produktfamilie an der wir arbeiteten, wurde vollständig eingestellt bzw. verkauft, die EntwicklerInnengruppe aufgelöst. Generell zog sich die Firma auf den sogenannten Dienstleistungsbereich zurück und versuchte, unter Ausnützung des Firmennamens Siemens und der Verwendung von am Markt gekauften Produkten, Projekte für und mit Kunden zu realisieren oder oft auch nur EntwicklerInnen, AnalytikerInnen usw. für KundInnenprojekte zu vermieten.

Auswirkungen auf die EntwicklerInnen

Nachdem sich lange Zeit die konkreten Verhältnisse für die EntwicklerInnen nicht gravierend änderten, brachte die Änderung der Marktverhältnisse, die ich am Beispiel des Debakels in der Herstellung von Produkten aufzeigte, innerhalb von kurzer Zeit gewaltige Umstellungen. Heute schauen die Verfahren zur Sicherstellung der Profitabilität folgendermaßen aus:

* Den EntwicklerInnen wird beinahe im Wochenrhythmus der aktuelle Stand der Abteilung in Richtung Gewinn, Verlust, Auslastung bekanntgegeben.

* Eine Unmenge von Initiativen und Programmen wird gestartet, um die Angebote gewinnsicherer und die Projekte besser steuerbar zu machen. In diesen Programmen geht es zu keinem Zeitpunkt um bestimmte inhaltliche Verfahren oder softwaretechnische Lösungen, sondern ausschließlich um kommerzielle Faktoren bzw. Frühwarnsysteme, um frühzeitig Maßnahmen treffen zu können, wenn Projekte in Gefahr kommen, Verluste zu machen.

* In großen Veranstaltungen werden die EntwicklerInnen mit diesen Programmen beträufelt und dem kommerziellen Kauderwelsch ausgesetzt - was zum Teil auch Wirkung zeigt.

* Letztlich wurden neue Arbeitsverträge, sogenannte Beteiligungsverträge, mit dem Zuckerl einer Lohnsteigerung angeboten. In diesen werden ca. 70% des vorherigen Bruttogehalts als Fixgehalt festgelegt. Der Rest wird in Form von Beteiligungen ausgezahlt, wobei der Gewinn der Firma, der Abteilung, in erster Linie aber die selber geleisteten produktiven Stunden - das sind diejenigen Stunden für die „KundInnen“ (im bereits genannten Sinn) bereit war, zu zahlen - maßgeblich sind. Um 100% zu erreichen sind also eine gewisse Zahl von produktiven Stunden im Jahr notwendig, werden diese überschritten steigt der ausgezahlte Betrag rasch über 100% an; umgekehrt sinkt er. Zeitaufzeichnungen außerhalb der Aufzeichnung produktiver Stunden fallen weg. Es gibt weder Überstunden noch Zeitausgleich.

Von einem klassischen Lohnarbeitsverhältnis bleibt dabei nicht viel über:

* Der Arbeitsplatz ist meist nicht in der Firma, sondern dort, wo das Projekt läuft, oder wohin man/frau vermietet wurde. In die Firma kommt man/frau ein, zwei Mal in der Woche.

* Die gesamte technische Seite der Arbeit lastet auf den Schultern der Projektmannschaft oder des einzelnen Entwicklers.

* Schon der Vorgesetzte hat kaum eine Ahnung, um welche konkreten technischen Probleme es geht.

* Oft verschaffen sich die EntwicklerInnen selber den Folgeauftrag, der nur mehr in den kommerziellen Details von den Vorgesetzten ausgehandelt wird.

Die Firma bekommt — überspitzt ausgedrückt — die Position einer Dienstleisterin für die EntwicklerInnen, die fallweise einen Arbeitsplatz zur Verfügung stellt und mittels des Vertriebsapparates den EntwicklerInnen beim Akquirieren von Aufträgen hilft. Die gesamte Situation stellt sich jetzt häufig so dar, dass die KundInnen Projekte bei einem Multinationalen Konzern bestellen, die auf Produkten beruhen, welche von einer Softwarefirma mit vielleicht 20 - 50 Beschäftigten erstellt wurde. Der Multi hat, wenn er Glück hat, sogar Leute, die das Produkt kennen und nicht erst kennen lernen müssen.[23]

Einige Schlussfolgerungen aus der beschriebenen Entwicklung

1. Schon immer musste den Produzierenden in gewissem Ausmaß Autonomie zugestanden werden, bei der Produktion von Software ist das offensichtlich. Von der notwendig vorhandenen Autonomie innerhalb des fremdbestimmten Produktionsprozesses wurde schon in der Einleitung gesprochen: *„Demnach muss sich das Arbeitshandeln zum einem an fremdgesetzten Zielen und Methoden und zum anderen an der objektiven Logik des Arbeitsprozesses orientieren.“ Es muss „eine Stofflichkeit und Eigenlogik von Arbeitsprozessen (postuliert) werden, die als solche kein ‚formalisierbarer' Organisationsbestand ist und daher weder vom Kapital noch vom Management ‚besessen' und restlos instrumentiert werden kann. ....Diese arbeitsstoffliche Basis und notwendige Prozessstruktur setzt objektiv Ansprüche an Selbsttätigkeit, da die Prozessziele sonst nicht zu erreichen sind.“*[24]

Die notwendige Autonomie der Produzierenden ist bei den genannten komplexen Arbeiten offensichtlich. Eine Unzahl an Entscheidungen muss von den Entwicklungsmannschaften autonom, ohne jeden Einfluss des Managements, getroffen werden. Die Versuche, den Produktionsprozess von Software zumindest teilweise zu automatisieren, um so die Abhängigkeit von den EntwicklerInnen zu verringern, sind gescheitert. Ohne die Kreativität und den Einsatz der ProgrammiererInnen ist jedes Softwareprojekt zum Scheitern verurteilt.

2. Die „Vermarktlichung“ der internen Strukturen hat gravierende Auswirkungen auf die Arbeit in der EDV-Industrie. Relativ lange waren die EntwicklerInnen selber von den Umstrukturierungen der Industrie wenig betroffen. Zwar gab es in den Zeiten des Booms die Tendenz unter den EntwicklerInnen, sich selbständig zu machen und als Freelancer mit Zeitkontrakten zu arbeiten, da es sich so besser verdienen ließ, aber die Kernmannschaften hatten weiterhin wenig mit Themen wie der Profitabilität der Abteilungen, Gruppen und der einzelnen EntwicklerInnen zu tun.

In den letzten Jahren hat aber der „Postfordismus“ gerade in der Softwareindustrie in vollem Umfang Einzug gehalten. Die Mechanismen der Beteiligungsverträge unterlaufen die in der Softwareindustrie immer schon schwach entwickelten Arbeitszeitgesetze und nähern die Angestellten den Freelancern an. Zum Teil entwickeln sich die Auseinandersetzungen um Kontrolle und Autonomie nun auf neuem Terrain. Auch mit dem Mittel der Abrechnung ausschließlich produktiver Stunden gelingt es nicht, die Eigeninitiative der EntwicklerInnen abseits von Verwertungsinteressen zu unterdrücken. So machen die EntwicklerInnen für die KundInnen mehr als die sie beschäftigende Firma für unbedingt notwendig erachtet - sie wollen einfach eine sinnvolle Lösung bauen - und verbrauchen dadurch mehr produktive Stunden als vorgesehen. Letztlich sieht sich die Geschäftsleitung dann genötigt, mit Appellen die EntwicklerInnen zum sparsamen Verbrauch produktiver Stunden zu bewegen.[25] Wie sich die neue Situation unter krisenhaften Verhältnissen, wie sie zur Zeit in der EDV-Industrie herrschen, auswirken wird, bleibt abzuwarten.

3. Läuft die Entwicklung in eine falsche Richtung, dann scheint nur Zusperren als Lösung erfolgreich zu sein. Meine Erfahrungen zeigen, dass es den bürokratischen Organisationen im Regelfall nicht gelingt, Dinge, die global, das heißt von der Führung her, schief laufen, zu korrigieren. Es gibt natürlich Beispiele für große Firmen, die in der Lage waren, ihren Kurs zu korrigieren, wie z.B. Microsoft, die lange Zeit das Internet verschlafen hatten. Aber das lag dann an Einzelpersonen, wie in diesem Fall Bill Gates, der nicht nur die bürokratische Macht hatte, sondern auch eine „Vision“ durchsetzen konnte. Dies war nur möglich, weil die EntwicklerInnen Vertrauen in seine kommerzielle und technische Urteilfähigkeit hatten.

Die übliche Entwicklung war so, wie ich sie z.B. bei Philips erlebte:

Mit viel Talent wurde ein neuer Personalcomputer entwickelt. Die Konzepte waren gut, die TechnikerInnen hatten ihr ganzes Wissen eingebracht. Den TechnikerInnen wurde während der Fertigstellung aber klar, dass die Maschine keine Chance auf Erfolg hat, wenn sie nicht steckerkompatibel in Hard- und Software zum sich als Standard entwickelnden Personalcomputer (damals von IBM dominiert) produziert wird. Auch ein Marktforschungsinstitut bestätigte diese Ansicht. Die EntwicklerInnen meinten, dass sie weitere sechs Monate benötigen, um dieses Ziel zu erreichen. Für die unmittelbar für die Entwicklung verantwortlichen ManagerInnen hätte das bedeutet, für weitere sechs Monate Budgets auftreiben zu müssen und vom Topmanagement für diese hohen Verluste verantwortlich gemacht werden zu können. Daher wurde keine Entscheidung getroffen und weiter gemacht wie bisher, mit dem Endresultat, dass die Vorhersage der EntwicklerInnen eintraf und die Maschine sich nur schlecht bis gar nicht verkaufte. Schließlich wurde dann 18 Monate später konsequenterweise die ganze Entwicklung liquidiert, da es nicht gelungen war, schwarze Zahlen zu schreiben.

4. Die bürokratisch-hierarchische Organisation dient der Kapitalherrschaft, ihre „Produktivität", selbst im Sinne der Kapitalverwertung, ist zweifelhaft. Es gibt eine Reihe von arbeitssoziologischen Untersuchungen, die zu zeigen versuchen, dass die hierarchische Organisation insgesamt keinerlei produktiven, sondern ausschließlich Herrschaftssinn hat: *„Der soziale Sinn hierarchisierter Arbeit liegt nicht in der technischen Rationalität, sondern im Akkumulationsinteresse des Kapitals".*[26] Weiters schreibt Marlin: *„Kapitalistische Arbeitsteilung, wie Adam Smith sie am berühmten Beispiel der Stecknadelmanufaktur darstellte, war nicht das Ergebnis der Suche nach einer technologisch überlegenen Arbeitsorganisation, sondern nach einer, die dem Unternehmer die zentrale Rolle im Produktionsprozess verschaffen sollte: Er integrierte die Teilarbeiten seiner Arbeiter zu einem marktwirksamen Produkt."* Oder wie eine Untersuchung über das Entstehen von Arbeitsstrukturen in der US-amerikanischen Stahlindustrie des letzten Jahrhunderts zeigt: *„Die Technologie bringt kein Arbeitssystem hervor. Technologien definieren nur einen Bereich von Möglichkeiten... Die Entwicklung der Hierarchie innerhalb des Arbeitspersonals war keine Antwort auf anwachsende Komplexität von Arbeiten, sondern sie beruhte auf der Absicht, die entstehende Homogenität der Industriearbeit aufzuheben...Die heutige Teilung in geistige und körperliche Arbeit ist eine künstliche und unnötige Auftrennung, die nur dazu dient, die Macht der Arbeitgeber über die Arbeiter zu behaupten."*[27] Interessant in diesem Zusammenhang ist eine neue Vorgehensweise in der Produktion von Software, die sich „eXtreme Programming" nennt. Sie wurde von einzelnen, selbständigen EntwicklerInnen und BeraterInnen erarbeitet, die genug von den Pseudoargumenten der ManagerInnen hatten, die immer wieder mit neuen hierarchischen Tricks versuchten, den Produktionsprozess zu kontrollieren. Die Prinzipien des „eXtreme Programming" können hier im Detail nicht erklärt werden, wesentlich sind aber folgende Punkte:

* Die EntwicklerInnen/ProgrammiererInnen selber werden ins Zentrum gerückt. Es gibt keine Organisation von Spezifizierern über und keine Programmiersklaven unter ihnen.

* Die Entwicklung wird von Anfang an als kooperativer Prozess verstanden, daher arbeiten während der Programmierung immer zwei Leute zusammen (pair programming). Auch die Planung wird als gemeinsame Aktivität verstanden, in der neben den EntwicklerInnen nur die AnwenderInnen sitzen (planning game).

* Die Komplexität des Entwicklungsvorganges wird anerkannt und es wird versucht, ihn durch extrem kurze Zyklen (incremental development) von 2-3 Wochen gemeinsam zu steuern. Das heißt, dass alle 2-3 Wochen ein Entwicklungsstand an die AnwenderInnen übergeben werden kann, an dem dieser die Resultate der Entwicklung mit seinen Vorstellungen vergleichen kann.

Die großen Firmen sind allerdings trotz besseren Wissens nicht in der Lage diesen Entwicklungsprozess einzusetzen, da er sowohl mit der Firmenstruktur als auch mit ihren Vermarktungsbedürfnissen kollidiert.[28] Auch die free und open Software Bewegung zeigt, dass es ohne bürokratisch-hierarchische Organisation möglich ist, hervorragende Software wie das Betriebssystem Linux zu realisieren. Die Erfolge dieser erst mit dem Internet möglichen Form von produktiver Arbeit und die Bedeutung, die sie politisch hat, können hier aber nicht besprochen werden.

5. Die „Überlegenheit" des Kapitalismus gegenüber dem „realen Sozialismus" lag nicht an der hohen Produktivität der multinationalen Konzerne. Für mich stellte sich damals, nach den Erfahrungen bei Siemens und Philips - so um 1984 — jedenfalls die Frage, wie es die Konzerne im Ostblock schaffen konnten, noch unfähiger und unorganisierter als die westlichen multinationalen Konzerne zu sein. Tatsächlich unterschieden sich die internen bürokratischen Strukturen der Firmen im Osten und Westen nur geringfügig. Sie waren beide dadurch gekennzeichnet, dass die Arbeit letztlich fremdbestimmt war. Die ProduzentInnen in beiden Welthälften wussten meist, woran es krankte, aber sie hatten im Rahmen des Systems weder das Interesse noch die Macht, die Verhältnisse zu ändern. Eine Diskussion darüber, welche Faktoren letztlich die Konkurrenz zwischen Ostblock und westlichen Kapitalismus am Weltmarkt zugunsten letzterem entschied, kann hier nicht geführt werden. Soviel ist jedenfalls ist sicher: die bürokratische Ineffizienz, der aufgeblähte hierarchische Apparat und die Unfähigkeit Fehler zu korrigieren kennzeichnen sowohl die „real sozialistischen" als auch die kapitalistischen Konzerne.

6. Der Kommunismus wird die „Hauptproduktivkraft — den Menschen selbst" entwickeln. Die Beispiele zeigen, dass Konzepte zur Überwindung des Kapitalismus, die nicht den Hauptaspekt auf die Selbsttätigkeit der (Re)Produzierenden legen, keine Zukunft haben. Der Kommunismus muss diese Barrieren der Produktionsverhältnisse für die Produktivkräfte beseitigen. In diesem Sinne hat Slavoj Zizek trotz seiner berechtigten Kritik an den in den sozialistischen und kommunistischen Weltbewegungen vorherrschenden Form, Produktivkräfte zu denken, nicht recht.

Anmerkungen:

1 Karl Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie, MEW Band 13, S.9

2 Joachim Hirsch, Postfordismus, Dimensionen einer neuen kapitalistischen Formation, aus trend.partisan.net 04/2002

3 Karl Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, S. 325

4 Slavoj Zizek, Das fragile Absolute. Gebundene Ausgabe, Volk und Welt, Berlin 2000, S. 17-19

5 Der dazu passende Witz ist: Nachdem der Redner die Losung „den Kapitalismus einholen und überholen" erklärt hatte, fragt jemand aus dem Publikum: „Wenn wir meinen, dass der Kapitalismus sich in Richtung Abgrund entwickelt, warum wollen wir ihn dann einholen und überholen?"

6 Siehe dazu im Anhang einige Referenzen zu aus dem Internet erhältlichen Untersuchungen.

7 Das „Kapital" von Marx ist neben der Entwicklung des Verwertungsprozesses voll von Analysen der (bürokratischen) Herrschaft über die Arbeit und die ArbeiterInnen, wenn auch zu Recht von vielen WissenschafterInnen angemerkt wird, dass erst mit Foucault und anderen ein besseres Verständnis der Art von Herrschaft in Organisationen wie der Fabrik, dem Büro etc. entstand.

8 Die Motivation für diese Wahl war, dass die linken Industriesoziologen nach dem Entstehen des Klassenbewusstseins in den Produktionsbetrieben forschen wollten und die Autoindustrie ihnen dafür am geeignetsten schien.

9 Harald Wolf, Prokrustes-Revolutionen und das Gespenst der Autonomie, LabourNet Germany

10 Michael Burowoy, Fabrik und Staat im Kapitalismus und im Sozialismus, In: Das Argument, Nr. 140, S 508-524

11 Einer der Entwickler mit denen ich zusammenarbeitete, war ursprünglich Assistent für Altphilologie an der Universität gewesen, ein anderer hatte eben seine Dissertation aus Psychologie beendet. Danben wurden HTL AbsolventInnen diverser Richtungen angelernt. (Die Firma nannte das: „einen Mix einstellen".)

12 Ein Entwickler in meiner ersten Firma sammelte die eigene Dokumentation der Programme zu Hause und da er auch noch der einzige war, der sich in den (chaotischen) Programmen auskannte, machte er sich selbstständig und verlangte von der Firma hohe Stundensätze zur Wartung der eigenen Software. Die Firma beugte sich diesen Bedingungen und versuchte aber so schnell wie möglich, das heißt innerhalb von 2-3 Jahren, die vorhandene Lösung zu ersetzen. Die notwendigen Umstellungen von Programmen, um sie für das Jahr 2000 geeignet zu machen, erforderte deshalb auch öfters kuriose Praktiken. So wurden EntwicklerInnen aus der Pension geholt, damit sie ihre Routinen für das Jahr 2000 anpassen.

13 Das „Kultbuch" dieser Zeit, das auch heute in vielen Aussagen Gültigkeit hatt, war „The mythical man month" des Entwicklungsleiters des IBM 370 Betriebssystems Frederick P. Brooks Jr.. Die horrenden Kosten dieser Entwicklung wurden nämlich um ein mehrfaches der ursprünglichen Schätzung überschritten. Das Buch macht sich über die Idee lustig, dass man nur mehr Leute in einem Projekt benötigt, um die Entwicklungszeiten zu verkürzen.

14 Was mir bei der Innensicht über diese Monsterprojekte auffiel: Wie konnte man in der kommunistischen Weltbewegung glauben, dass man mit bürokratisch organisierter Planung die Produktion einer ganzen Gesellschaft organisieren kann, wenn man nicht einmal mit gut motivierten und bezahlten Programmierern die Software einer Telefonzentrale entwickeln kann, ohne alle Budgets zu sprengen und alle Zeitvorgaben über den Haufen zu werfen - auch wenn Softwareentwicklung in dieser Größenordnung sicher zu den komplexesten Tätigkeiten von Menschen in Teams zählen.

15 Ich entwickelte z.B. für eine Versicherung ein System zum Erfassen der Millionen alten Karteikarten. Dafür wurden eine Reihe von Frauen eingestellt, die diesen monotonen Job 2- 3 Jahre tun sollten. Beim Jahreswechsel stellte sich eine der Datumsroutinen von mir als fehlerhaft heraus und die Frauen konnten nichts mehr eingeben. Ich war aber auf Urlaub und 10 Tage nicht erreichbar. Die Enttäuschung war groß, als ich nach dem Urlaub den Fehler behob und die Frauen statt Bücher lesen zu können wieder Karteikarten erfassen mussten. Zur damaligen Zeit hatte ein solcher Programmierfehler und meine Nichterreichbarkeit wenig Auswirkungen. Ich erinnere mich nicht, dass mir irgendwer Vorwürfe machte und insgesamt wurde das Projekt als sehr erfolgreich einschätzt.

16 z.B. A. Lipietz, The Fortunes and Misfortune of Post-Foredooms, http://perso.club-internet.fr/lipietz/INT/INT_FordistAll.html

17 Steve Jobs, der kommerzielle Kopf von Apple, war z.B. früher Mitglied einer buddhistischen Kommune gewesen und ging noch während er ersten 5 Jahre in der Firma ausschließlich barfuss. Sein Partner Wozniak, der eigentliche technische Kopf, weigerte sich lange Zeit, irgendwelche Managementaufgaben zu übernehmen und zog es vor, weiterhin halbtags für Apple zu arbeiten und sonst seinen eigenen Interessen nachzugehen.

18 Diese Phasen mit von unten entstehenden neuen Kleinunternehmen mit neuen Konzepten sind es die der kapitalistischen Propaganda des „freien Marktes" eine gewisse Glaubwürdigkeit geben. Sie ist das Abziehbild, das in den Köpfen vieler Menschen als die „schöne Seite" des Kapitalismus erlebt wird, auch wenn sie selber nie eine Chance hatten dabei zu sein. Sie sind die „andere" Seite der „hässlichen Monopole und multinationalen Konzerne", die „nur über ihr Monopol oder ihre Marktmacht" Geschäfte machen.

19 Die Mikrocomputerfirmen, auch die wichtigsten, hatten damals kaum mehr als 30-40 Angestellte. Eine Ausnahme war Apple.

20 Dabei sitzen unter Aufsicht eines Notars/einer Notarin zwei Gruppen von EntwicklerInnen in zwei getrennten „Räumen". Im ersten wird die Hardware und/oder Software eines Produktes analysiert und danach dokumentiert. Im zweiten „Raum" sitzen EntwicklerInnen, die nachweislich das Produkt und seine Originaldokumentation nicht kennen, und realisieren unter Verwendung der im erstem „Raum" erstellten Spezifikation ein „stecker- und softwarekompatibles" Gerät. Das ist keine Patenverletzung, da bei Software nur das konkrete Programm geschützt ist. Ein im „clean room" entwickeltes kompatibles Programm, bei der die EntwicklerInnen die Originalquelle nicht kennen, ist deshalb patentrechtlich erlaubt. Bei der Hardware ist es ähnlich.

21 In extrem kurzer Zeit entstanden auf diesem Markt neue Monopole wie jenes von Microsoft, dessen Wert auf den Aktienmärkten alle Großkonzerne übertrifft. Es wäre interessant zu untersuchen, warum gerade der Softwarebereich für Monopolbildungen besonders anfällig ist

22 Diese Vorgehensweise wurde noch vor der „Internetrevolution" eingeführt. Das Internet mit seinen verbesserten Kommunikationsmöglichkeiten über weite Distanzen erleichterte die Durchführung solcher „verteilter" Projekte und macht Länder wie Indien als Entwicklungsstandort überhaupt erst möglich. Gleichzeitig verstärkte das Internet aber auch die Illusionen des Managements über die Effizienz solcher Vorgehensweisen und führte zu einer nicht unerheblichen Anzahl von gescheiterten Projekten.

23 Die interessante Frage ist jetzt, welche Vorteile dann eine große Firma überhaupt noch gegen eine kleine Softwarefirma hat. Ein Vorteil ist, dass die große Firma eher in der Lage ist Risiko zu übernehmen und Projekte zu Fixpreisen anzubieten.

24 Harald Wolf, Arbeit und Autonomie, Westfälisches Dampfboot 1999, S 99

25 Die KundInnen haben in der Regel eine fertige Funktionalität (Fixpreis) gekauft und unterschreiben die für sie geleisteten produktiven Stunde gerne, solange das in ihrem Interesse ist.

26 St.A. Marlin, Was tun die Vorgesetzten? Ursprünge und Funktionen der Hierarchie in der kapitalistischen Produktion. In: F. Duve (Hrsg.): Technologie und Politik, Bd. 8, Reinbeck 1977, S. 148 - 203

27 Katherine Stone, The origins of job structure in the steel industry, zitiert nach Klaus Türk, Die Organisation der Welt, Westdeutscher Verlag 1995, S 51-52

28 Eine kanadische Kleinfirma, die dieses Vorgehen in der Softwareentwicklung anwandte und schließlich von IBM gekauft wurde, ließ IBM weiterhin ihre völlig unabhängige Struktur, da herausgefunden wurde, dass die Kleinfirma bei gleichen Problemstellungen fast um den Faktor 10 schneller war, um eine bestimmte Qualität und Funktionalität zu entwickeln, und dieser Vorteil bei Eingliederung verloren gehen würde. Das ist auch einer der Gründe, warum die open und free software Bewegung mit Linux und seinen Entwicklungen von IBM, Oracle etc. nicht einfach aufgekauft wird.

Isolde Charim: Der Althusser-Effekt. Entwurf einer Ideologietheorie.

Passagen Verlag, Wien 2002.

Ausgehend von einem fragmentarischen Text des französischen Philosophen Louis Althusser - „Ideologie und ideologische Staatsapparate" - stellt sich Isolde Charim die Aufgabe, die Anknüpfungspunkte, aber auch die Leerstellen des Althusserschen Textes offenzulegen, ihn sowohl als Fragment als auch als Primärtext zu lesen. Gegen eine „aufklärerische Ideologie-*Kritik*" gerichtet, gibt für Charim wie für Althusser „nicht mehr die Wahrheit, sondern die Macht den Kontext der Ideologie ab". Hinter dieser *spinozistischen* Wendung lauert der zweite Frontalangriff: jener auf das Subjekt. Letzteres werde überhaupt erst durch die „Anrufung" der Ideologie konstituiert, kann also schwerlich gegen „das System" (als Komplex von repressiven und ideologischen Staatsapparaten, RSA´s und ISA´s) in Anschlag gebracht werden. Hat mensch sich erst einmal mit der - den meisten „strukturalistischen" Texten eigene (etwas spröden und gewöhnungsbedürftigen Sprache vertraut gemacht, finden sich in Charims Buch weitreichende Ansätze zu einer Theorie der Ideologie. Ob die *ausschließende* Entgegenstellung von Ideologietheorie und Ideologiekritik tatsächlich in die richtige Richtung weist, sei hier einmal dahingestellt. Im Zentrum von Charims Arbeit steht die meist unausgesprochene Auseinandersetzung Althussers mit jenen Theoretikern, die den ideengeschichtlichen Kontext für seine Ideologietheorie abgeben: Freud, Gramsci, Foucault und Lacan. Wie schon Althusser in „Ideologie und ideologische Staatsapparate" nähert sich Charim in konzentrischen Kreisen, über ca. die Hälfte des Textes einer Definition des Staates an: als Instanz („mit Freud"), als Zivilgesellschaft („mit Gramsci") und schliesslich als Apparat („mit Freud gegen Gramsci"). Die Wirkungsweise der ideologischen Staatsapparate - allen voran der schulische ISA (ist jene der freiwilligen Unterwerfung. Diese verweist auf die Wichtigkeit einer Theorie des Unbewussten und somit auf die „Demarkationslinie" zwischen Althusser und Gramsci, dessen Ideologie-Definition noch als bewußtseinsphilosophisch beschrieben werden kann. Für Althusser hingegen besitzt die Ideologie „eine materielle Existenz", sie ist eben genau nicht das berühmte „falsche Bewußtsein" des orthodoxen Marxismus. Die zentrale Frage ist also nicht jene undurchführbare nach der „Entlarvung", sonder jene nach der Wirkungsweise von Ideologie. Diese Frage manifestiert sich in einem Zitat Pascals´, welches Althusser sinngemäß wiedergibt: *„Knie nieder, bewege die Lippen zum Gebet, und Du wirst glauben."*

Charim verortet die spezifische Materialität der Ideologie in einem „überdeterminierten Verhältnis von Knien und Glauben, deren komplexe Produktion" in den ideologischen Staatsapparaten. Die folgenden Teile sind den beiden Funktionsweisen der ISA gewidmet: der repressiven und der ideologischen. Währen in den RSA´s - wie Polizei oder Heer naturgemäß der repressive Aspekt über den ideologischen dominiert, ist es in den ISA´s genau umgekehrt. Die Auseinandersetzung mit der repressiven Funktionsweise der ISA´s verweist auf die Machttheorie Michel Foucaults. Das disziplinierte, funktionierende Individuum erscheint als einheitliches Resultat von „Dressur" und Normierung, wobei diese Wirkungen der disziplinierenden Macht nicht von einem Machtzentrum, etwa der herrschenden Klasse, ausgehen. Die „herrschende Klasse" fungiert in Charims marxistischer Wendung gegen Foucault zwar nicht als Subjekt der Ideologie, doch aber als „Trägerin ihrer herrschenden ideologischen Funktion". Die „herrschende Ideologie" als Bündelung durchaus disparater ISA´s (Kirche, Schule, Familie, Gewerkschaft(!)) ist veränderliches und veränderbares Resultat von Klassenkämpfen, wobei die Kämpfe der antagonistischen Klassen nicht vereinheitlichbar sind. Hier ähnelt die Konzeption Althussers jener der Gramscischen Hegemonietheorie, in der ja durchaus qualitative Unterschiede zwischen hegemonialen Artikulationen herrschender und subalterner Akteurinnen auszumachen sind. Den vielleicht folgenreichsten Abschnitt bildet die das Buch beschließende Subjekttheorie. „Die Ideologie", so Althusser, „ruft die Subjekte an". Die Individuen werden von der symbolischen in die imaginäre Ordnung gerufen und es gibt keinen Ausweg, da wir in dieser notwendig „geschlossenen Struktur" unser „Verhältnis zur Welt" leben. Diese erzwungene Unterwerfung, die als freiwillige erscheint, kann uns nicht bewusst werden. „Es gibt Subjekte nur durch und für ihre Unterwerfung" (Althusser). In diesem letzten Kapitel bricht die funktionalistische „Schlagseite" des strukturalistischen Denkens besonders deutlich hervor. Die Wichtigkeit theoretischer Widerlegung von historischen Missionen und Geschichtsmetaphysiken soll nicht bestritten werden, hier aber wurde das Kind mit dem Bade ausgeschüttet. Wir dürfen die (Theorie der) Subjektivität nicht dem Irrationalismus überlassen. In Charims Buch aber habe ich sie nicht gefunden. Ist aber so schlimm auch nicht.

Pyrx

Gewalt in Wesen und Geschichte

Michael Howard: Die Erfindung des Friedens. Über den Krieg und die Ordnung der Welt, Lüneburg: zu Klampen Verlag, 2001
Wolfgang Sofsky: Traktat über die Gewalt, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1996

Ein Soziologe, der sich seit Jahren mit einem scheinbar zeitlosen Phänomen beschäftigt, konnte nach dem 11. September wohl kaum dem Druck des Verlags widerstehen, als Experte ein Buch zum Thema Terrorismus zu veröffentlichen.[1] Doch die Geschwindigkeit, mit der der Text zur Publikation gebracht wurde, merkt man diesem auch an[2]; und deshalb soll an dieser Stelle eine ausführlichere Rezension des schon 1996 erschienenen, die Thesen Wolfgang Sofskys genau und präzise darstellenden Buches „Traktat über die Gewalt" folgen. Diese Thesen nämlich sind es, und nicht die Publikation (und ihr Erscheinungsdatum), warum eine Einlassung (die sich als Rezension tarnt) von Nöten ist.

Gewalt, so Sofsky, erscheint in bestimmten Formen während der ganzen Menschheitsgeschichte. Ja, es gibt keine Geschichte des Menschen ohne Gewalt, diese ist eine anthropologische Konstante des Menschseins schlechthin. Krieg, Tortur, Massaker, Hinrichtung: alles nur Formen, die sich gesellschaftlich sehr verschieden darstellen, aber jenseits aller Geschichtlichkeit auf ein Wesentliches kondensiert werden können. Die Lust an, das Leiden unter Gewalt gleichen sich unter den verschiedenen Gesellschaftsstrukturen ebenso wie Typen der Gewaltausübung ahistorisch charakterisiert werden können: der Henker, der Folterer, der Jäger. Den Kampf Davids gegen Goliath stellt Sofsky neben den Vietnamkrieg, und was er damit zeigen will, klingt plausibel: dass Formen der Gewalt nie nur durch ihren instrumentellen Charakter begriffen werden können, ja dass es geradezu ein Fehler wäre, sich darauf zu beschränken. Dass also Gewalt ein Grundzug menschlicher Vergesellschaftung ist.

Zuweilen klingt, was Sofsky da präsentiert, recht banal und albern, zuweilen fragt man sich, warum er solch blutrünstige Sprache verwendet. All das ist Teil seiner Methode, Gewalt durch sogenannte dichte Beschreibung eindringlich festzuhalten. Gewalt wird nicht erklärt - sie wird dargestellt, ihr Grundmotiv ausgereizt: um die „Grenzen zweckrationaler Deutung" hervorzuheben, verwendet er den Begriff der absoluten Gewalt. „Absolute Gewalt genügt sich selbst." Und: „Gewalt hält sich nicht an die Maßstäbe der jeweiligen Zivilisationen. Stets will sie darüber hinaus. Absolute, grundlose Gewalt wird von Leidenschaften regiert, die sich um historische Umstände nicht scheren." Wie kann aber Gewalt als Bestandteil des Menschseins gedacht werden, ohne dass die menschliche Zivilisation als bloße Decke tiefer Triebe verstanden wird? Selbst wenn Geschichte keinen Fortschritt birgt, wie Sofsky meint, so ist doch die bare Existenz einer historischen Entwicklung erklärungsbedürftig. Die Grundthese Sofskys, die sich erst im letzten Kapitel ganz offenbart, ist die Pointe des Buches: nicht trotz zivilisatorischer Leistung, sondern wegen ihr hat sich Gewalt als Konstante erhalten. „Die Gewalt ist selbst ein Erzeugnis der menschlichen Kultur, ein Ergebnis des Kulturexperiments. Sie wird vollstreckt auf dem jeweiligen Stand der Destruktivkräfte."

Damit kann Sofsky seine Wesensschau auf den homo sapiens rechtfertigen, und er kann festhalten an dem Motiv, dass Gewalt nicht erklärbar sei. Entzeitlichung bzw. Verzeitlichung, die Gleichheit in der Destruktion und die Freiheit im Moment der Gewaltausübung sind die drei Residuen, die bei Ausübung von absoluter Gewalt immer erfahren werden. Die Versuche, die Tiefe des Gegenstands zu ergründen, gleiten freilich des öfteren ab in Tautologie: „Der Schmerz ist der Schmerz", heißt es dann. Was damit gesagt werden soll, ist: Qualen, ob man sie nun erfährt oder jemandem zufügt, haben eine besondere Wirkung und fallen damit aus dem restlichen subjektiven Empfinden von Lebendigkeit heraus. Aber das lässt sich ja nicht nur von Qualen behaupten, sondern auch vom Orgasmus und anderen tiefgehenden Gefühlen.

Schlimmer noch, dass Sofsky bei dem Unterfangen, ahistorisch zu arbeiten, sein Resultat - die nackte, absolute, unerklärbare Gewalt - nicht wieder kontextualisiert, sondern dieses abstrakte Etwas stehen lässt und bestaunt wie ein Wunder. Die Weigerung zur Rekontextualisierung hat eine große Leerstelle zur Folge. „Wo abstrakte Werte die Gewalt dirigieren", steht da, „gibt es keine Ausnahmen und keine Gnade." Ja, aber wo dirigieren sie denn? - ist die Frage darauf. In welchen gesellschaftlichen Strukturen kommt es denn zu den abstrakten Werten? Wann schlägt denn absolute Gewalt durch? Tendenziell immer, sagt Sofsky, denn dass „die Menschen zwischendurch das Zerstören und Töten unterbrechen, liegt nicht an einem plötzlichen Ausbruch von Menschenfreundlichkeit oder moralischer Mäßigung, sondern weil es sich mit Gewalt auf Dauer nicht leben lässt."

Und das ist denn doch ein bisschen zu wenig. Es hieße schon sämtliche Anläufe der Menschheitsgeschichte zu einem besseren Ende mit Bausch und

Bogen zu verurteilen, schlösse man sich dieser bloßen Annahme Sofskys an. Dagegen ist auch zu sagen: das Bemerkenswerte an der Zivilisationsgeschichte sind gerade die Versuche, dem angeblich unveränderlichen Wesen von Mensch und Kultur zu entrinnen. Ein solches (folgenschweres) Projekt bildet der Historiker Michael Howard ab: er nennt es „die Erfindung des Friedens". Es war die großartige „Vorstellung einer gesellschaftlichen Ordnung, die den Krieg abgeschafft hatte. Und dies nicht aufgrund einer am Paradies orientierten göttlichen Einwirkung [...], sondern dank der Einsicht vernünftiger Menschen, die sich der Sache selbst angenommen haben."

Der Blick, den Howard wirft, geht in so andere Richtung als jener Sofskys, so dass es erstaunlich sein mag, warum sich vorliegende Rezension mit diesen beiden Büchern beschäftigt. Doch sind die Methoden auch weit getrennt, der Ausgangspunkt ist es nicht. Auch Howard sieht die Zivilisationsgeschichte konstituiert durch gewaltsame Auseinandersetzungen, Kriege. Keine prästabilierte Harmonie der Friedfertigkeit durchwaltet die Menschheit von Anbeginn. Erst mühsam muss sie sich durchringen zu dem Gedanken, dass auch friedliches Koexistieren die Grundform menschlichen Lebens bilden kann. Frieden ist ein philosophisches Projekt, das in einer bestimmten historischen Konstellation politisch wurde. Zentrales Interesse bei Howard daher auch, welche Vorbedingungen für die Erfindung des Friedens gegeben waren. Es ist kein Eurozentrismus, wenn er sich dabei auf Europa beschränkt: schließlich ist die europäische Geschichte zur globalen Herrschaftsgeschichte der letzten beiden Jahrhunderte geworden. Und auch die Idee des Friedens wurde nicht nur in Europa geboren, sondern mit spezifisch europäischen Hervorkommnissen verknüpft. Wenn heute von globalem Frieden gesprochen wird, dann ist das stets nur denkbar nach Maßstäben europäischer Geschichte.

Der säkularisierte Nationalstaat und seine Souveränität galt nicht zuletzt dem realistischsten jener bürgerlichen Philosophen, die die Idee eines Weltfriedens forcierten, nämlich Kant, als unabdingbare Voraussetzung. Nur die friedlich nebeneinander existierenden Souveräne würden das krumme Holz, aus dem der Mensch geschnitzt sei, in Zaum halten können, und ihren Interessenausgleich vernünftig, das heißt friedlich regeln. Das Konzept hatte Zugkraft, aber wieso? Weil der erstarkende Bürgerstand vom Geschäft des Krieges, das Monarchen und Aristokraten eifersüchtig für sich erhalten wollten, ausgeschlossen blieb, zugleich aber zur Kasse gebeten wurde. „Gerade weil das Bürgertum so wenig involviert war, konnte es Krieg als eine Aktivität ansehen, der Monarchen, Aristokraten und der Abschaum der Gesellschaft zu ihrem eigenen Vergnügen nachgingen. Zivilisierten Menschen hingegen war er fremd und zudem gänzlich überflüssig. Daher würde er unvermeidlich verschwinden, sobald die Vernunft sich durchgesetzt hatte." Die Vernunft schien sich mit der französischen Revolution und Napoleon durchzusetzen, aber wurde Europa damit friedlich?

Es ist eine besondere Ironie, dass jene, die Frieden mit der Revolution gleichsetzten, in den napoleonischen Kriegen (und später immer wieder) eines Besseren belehrt wurden, denn es waren die konservativen Kräfte, die erstmals am Wiener Kongress eine internationale Ordnung errichteten, die zumindest relativ unkriegerisch blieb. Diese entsprach natürlich nicht den jeweiligen oppositionellen Lagern, die andere (radikale) Prinzipien durchgesetzt sehen wollten, um ihre Idee des universellen Friedens zu verwirklichen. Waren es nun Liberale (universelle Menschenrechte) und Nationale (Selbstbestimmungsrecht der Völker) des 19. Jahrhunderts, oder Kommunisten (Diktatur des Proletariats) und liberale Demokraten (Völkerbund getragen von republikanischen Demokratien) nach der Katastrophe des Ersten Weltkriegs: sie alle verstanden sich als die Erben der Aufklärung, die diese richtig interpretierten, und daraus eine politische Handlungsanleitung fabrizierten. Freilich setzten sie ihre Ideen nie zur Gänze durch, denn mit jeder Veränderung des politischen Gefüges erfuhr auch die jeweilige politische Ideologie eine notwendige Richtungsänderung.

Erst das Niederschlagen das Faschismus, der größten politischen Bewegung der Gegenaufklärung, einte die Interessen, jedenfalls bis unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg. Die folgende Balance zwischen den Blöcken wurde bezeichnenderweise durch Rückgriff auf jene altmodische Diplomatie gewährleistet, die schon im 19. Jahrhundert den Großmächten für einige Zeit Stabilität sicherte. Inzwischen freilich agierte sie in der ganzen Welt. Und wie schon davor wurde Frieden nicht geschaffen, nur von ihm gesprochen. Die Entwicklung nach 1989 konnte wieder - wie nach 1918 und 1945 - als „Inauguration einer neuen Weltordnung" verkauft werden. Erstmals war eine Idee weltweit vorherrschend, und erstmals schien die Idee des Friedens damit durchsetzbar. Doch wie hatte sich die Vorstellung von Frieden geändert, und wie hatten sich die Voraussetzungen verändert! Die immanenten Tendenzen des globalen Kapitalismus führen nicht zu Reichtum und Wohlstand für alle, sondern zu Deklassierung und Abgrenzung nach bestimmten Schemata. Und das wirkt sich auf die Art der Politik aus: was heute gepriesen wird, ist die nicht zum Erhalt oder Verteidigung, sondern zur

work@flex +Was sind unsere politischen Forderungen und Ziele?

Gleiches (Arbeits- und Sozial-)Recht für alle: Urlaubsanspruch, Entgeltfortzahlung im Krankheitsfall, Arbeitslosengeld, 13. und 14. Monatsgehalt, Abfertigungsanspruch, Pensionsanspruch, volle Geltung des Arbeits- und Mutterschutzgesetzes;

Ausweitung der geltenden Kollektivverträge auf atypisch Beschäftigte: Branchenähnliche Kollektivverträge und Ist-Lohnerhöhungen sollen auch für freie DienstnehmerInnen, WerkvertragsnehmerInnen und neue Selbständige (Gewerbescheininhaber mit nur einem Auftraggeber) gelten.

Grundsicherung für alle: Teilweise Entkoppelung von Einkommen und Arbeit.

Vertretung durch den Betriebsrat: Dienst- und WerksvertragsnehmerInnen sollen ebenso wir Angestellte die Vertretung durch den Betriebrat in Anspruch nehmen können.

Nationale und Internationale Vernetzung: mit internationalen Gewerkschaften und nationalen/internationalen NGOs

work@flex +Was wir euch auf dem Weg dorthin anbieten:

Rechtsberatung: Umfangreiche Information über Steuer- und Sozialversicherungsrecht, aber auch bei der Vertragsgestaltung stehen wir zur Seite, und prüfen gerne jeden "atypischen" Vertrag auf seine Tücken!

Rechtsvertretung: Wir klagen für unsere Mitglieder versteckte Dienstverhältnisse ein. Aber auch bei der Vertretung gegenüber dem Arbeitgeber in Rechtsstreitigkeiten zum Arbeits- und Sozialrecht helfen wir weiter. Ein spezieller Rechtsschutz für privatrechtliche Angelegenheiten steht zur Verfügung.

Verdienstentgangsversicherung: Eine kombinierte Kranken- und Unfallversicherung, damit die soziale Kälte nicht allzu hart zuschlagen kann.

work@flex +flexforum - die physischen Treffen der Interessengemeinschaft:

12. September 2002 - 10. Oktober 2002, 18:30 Uhr

14. November 2002 - 12. Dezember 2002, 18:30 Uhr

Ort: Cafe Max oder Seminarzentrum Strudelhof

work@flex +Nähere Informationen und Kontakt:



>>> www.interesse.at

GPA | work@flex

offensiven Durchsetzung von Frieden gedachte militärische Macht. Waren schon die ersten beiden Mittel nicht pazifistisch, so doch einem genügsamen Selbstzweck unterlegen. Dieser Selbstzweck wird nun aber ausgedehnt und anmaßend.

Es scheint, als hätte Sofsky mit seiner trüben Wesensbestimmung recht. Wenn nicht einmal Friede zwischen rational operierenden Einrichtungen, die mit annähernd gleicher Zweckbegründung institutionalisiert wurden, hergestellt werden kann, so ist es erst recht plausibel, Gewalt insgesamt als einen Grundzug menschlicher Kultur zu akzeptieren. Aber zu leicht sollte man es sich auch nicht machen. Der Fatalismus, mit dem Sofsky uns zurück lässt, wird schnell zur pauschalen Rechtfertigung des Bestehenden. Die harten Einsichten, die hier vermittelt werden, sind aber - unter Hinweglassung der allesamt unbestätigten Annahmen, die Sofsky geflissentlich streut - ebenso gut als kritische Bestandsaufnahme zu sehen. Die Idee des Friedens etwa, als eines der größten Projekte, die Gewalt zu bannen oder zumindest Regeln zu unterwerfen, mag diskreditiert sein, doch ihre Geschichte zeigt, dass das Überschreiten der angeblichen Wesensgrenzen, die im „Traktat über die Gewalt“ so grell und überdeutlich gezeichnet werden, ebenso notwendig wie berechtigt ist.

Thomas König

Anmerkungen:

1 Wolfgang Sofsky: Zeiten des Schreckens. Amok, Terror, Krieg. S.Fischer Verlag. Frankfurt/Main 2002

2 Vgl. http://www.heise.de/tp/deutsch/inhalt/buch/12373/1.html, auch http://www.perlentaucher.de/buch/9777.html

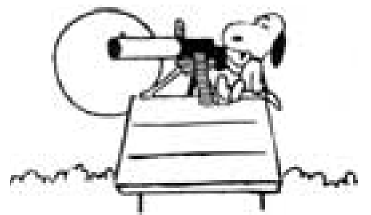
e-mail Adressen der AutorInnen dieser Ausgabe der grundrisse:

Karl Reitter:	karl.reitter@univie.ac.at
Alice Pechriggl:	alice.pechriggl@univie.ac.at
Michael Heinrich:	m.heinrich@prokla.de
Takashi Shimazaki:	cs00272@srv.cc.hit-u.ac.jp
Haimo Pergmann:	a9409629@unet.univie.ac.at
Franz Naetar:	francois.naetar@gmx.at
Martin Birkner:	pyrx@gmx.li
Thomas König:	tko@thomas.priv.at
Redaktion:	grundrisse@gmx.net
Postanschrift:	„grundrisse“ Antonigasse 100/8, A-1180 Wien

Alles hat ein Ende auch die grundrisse



Die Waffe der Kritik ...



kann die Kritik der Waffen
nicht ersetzen!